



جامعة القاهرة
مركز الدراسات الشرقية

بنو إسرائيل

مؤسساتهم و تشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الأول)

تأليف
رولان دوفو

ترجمة
د / عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية و التاريخية

العدد (٤٢)

١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

بنــو إســرائيل

مؤسساتهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الأول)

تأليف

رولان دوفو

ترجمة

د. عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة

تحت إشراف د/ جمال عبد السميع الشاذلى

* الآراء الواردة تعبر عن وجهة نظر كتابها ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز

تصدر هذه السلسة تحت رعاية

أ.د/ حسام محمد كامل

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس الإدارة

و

أ.د/ هبة أحمد نصار

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس الإدارة

تقديم

القارئ الكريم ..

يسر مركز الدراسات الشرقية أن يقدم إصدارًا جديدًا من إصداراته المتنوعة ، ويقدم ترجمة لكتاب **Ancient Israel. Its Life and Institutioin** وهى ترجمة إنجليزية قام بها جون مكهيو عن الأصل الفرنسى للمؤلف أولان دوفو .

وتأتى أهمية الكتاب فى أنه يقدم تصورًا ورؤية لحياة بنى إسرائيل الدينية والاجتماعية من خلال العهد القديم ، كما يستعين مؤلف الكتاب بالشواهد الأثرية الخاصة بالشعوب التى تعامل معها بنو إسرائيل .

والكتاب الذى يصدره المركز هو المجلد الأول من الترجمة وسيتبعه المجلد الثانى لاحقًا . ويتضمن المجلد الأول مقدمة عن البداوة ، ويبدأ بتمهيد ، ثم النظام القبلى . حيث يعرض لتكوين القبيلة واتحاد الأسباط وانقسامها وزوالها ، والحروب والغارات ، وعُرف الضيافة والحماية والتضامن القبلى وثأر الدم والتطور اللاحق للنظام القبلى لبنى إسرائيل وبقايا البداوة ، والنموذج البدوى للأنبيا.

ويعرض المؤلف فى الباب الأول لمؤسسات الأسرة ؛ فيقدم نمط الأسرة عند بنى إسرائيل والتضامن الأسرى ، وتطور العادات الأسرية ، والزواج ، حيث يقدم تعدد الزوجات والزواج بواحدة ، والزواج عند بنى إسرائيل ، واختيار العروس ، والخطبة ، والعرس ، والتبرؤ والطلاق والزنا والفجور ، وزواج الأخ بأرملة أخيه . ووضع المرأة (الأرامل ، الأطفال) فيعرض الموقف من الأطفال والولادة والاسم والختان والتعليم والتبنى والخلافة والميراث ، والوفاة وطقوس الجنائز ، حيث يعرض لمعاملة الجثمان والدفن ، وطقوس الحداد وطقوس الطعام والمراثى الجنائزية ، وتفسير هذه الطقوس .

ويعرض بعد ذلك فى الفصل الأول السكان ، وخصص الفصل الثانى للسكان وتقسيمهم حيث عرض لعلية القوم ونفوذهم وشعب الأرض والأغنياء والفقراء والغرباء المقيمين

والاجراء والخرفيين والتجار . والفصل الثالث للعبيد حيث عرض للعبودية عند بني إسرائيل ، والعبيد ذوى الأصول الأجنبية والعبيد من بني إسرائيل وعدد العبيد وقيمتهم ووضع العبيد والإماء والعبيد الإناث وعتق العبيد وعبيد الدولة

وخصص الفصل الرابع لمفهوم الدولة عند بني إسرائيل حيث عرض لبني إسرائيل والمفاهيم المشرقية عن الدولة والأسباط بني إسرائيل الاثني عشر . ومؤسسة الحكم الملكي ، والملكية الثنائية ومملكتي إسرائيل ويهوذا . والمجتمع ما بعد النفي . وهل كان عند بني إسرائيل مفهوم عن " الدولة " أم لا

وحمل الفصل الخامس عنوان شخصية الملك : فعرض لتولى العرش وطقوس التتويج ومراسم التتويج ومزامير التتويج ، والملك مخلص ، والنبي الإلهي . والملك والعبادات

ويحمل الفصل السادس عنوانه بيت الملك : حيث يعرض للحريم والسيدة الكبرى والأبناء الملكيين ومرافقي الملك والحرس الملكي والأملاك الملكية . وخصص الفصل السابع لعنوان كبار أعوان الملك : حيث عرض لوزراء داود وسليمان ومدبر القصر والكاتب الملكي والمسجل الملكي

ويحمل الفصل الثامن عنوان إدارة شئون المملكة . حيث عرض لمملكة داود والإدارة في عهد سليمان وأقاليم يهوذا ومقاطعات مملكة إسرائيل والادارة المحلية

ويحمل الفصل التاسع عنوان المال والأشغال العامة حيث عرض للعوائد الملكية وعوائد الدولة والتبرعات الطوعية أو الاستثنائية والعشور والسخرة

ويحمل الفصل العاشر عنوان الشريعة والعدالة حيث عرض للتشريعات وشرائع الشرق في العصور القديمة ومصادر وسلطات الملك التشريعية والقضائية والقضاة والمحاكم والإجراءات وقضاء الرب والعقوبات والثأر الشخصي ومدن اللجوء

ويحمل الفصل الحادي عشر عنوان الوضع الاقتصادي ، فعرض للملكية الأرض والملكية العائلية والإقطاعات الضخمة ، ونقل الملكية والإجراءات المماثلة والايداع والاستئجار والقروض والضمانات والكفالات وسنة السبت وسنة اليوبيل .

ويحمل الفصل الثاني عشر عنوان التقسيمات الزمنية . فعرض لتقاويم الشرق القديمة والتقويم عند بني إسرائيل (اليوم والشهور والأسبوع والسنة وبداية السنة والحقب) .

ويحمل الفصل الثالث عشر عنوان : الموازين والمكاييل ، حيث عرض لعلم قياس الوزن فى إسرائيل والمقاييس الطولية ومقاييس السعة .

ويحمل الباب الثالث عنوان : المؤسسات العسكرية ، حيث عرض فى الفصل الأول للجيش عند بنى إسرائيل وشعب تحت السلاح ، والجيش المحترف والتجنيد الإلزامى .

وعرض فى الفصل الثانى للمدن الحصينة وحرب الحصار ؛ إذ تناول البلدات الحصينة والحصون والبوابات والقلاع الحصينة ، وحرب الحصار وإمدادات الماء . وعرض فى الفصل الثالث العتاد ، فقدم الأسلحة الهجومية والأسلحة الدفاعية ، وعرض الفصل الأخير للحرب حيث قدم التاريخ العسكرى لبنى إسرائيل وإدارة الحروب وعواقب الحروب .

ويحمل الفصل الثالث عنوان العتاد حيث عرض الأسلحة الهجومية والأسلحة الدفاعية ، كما يحمل الفصل الرابع عنوان الحرب حيث عرض للتاريخ العسكرى الحقير لبنى إسرائيل ، وإدارة الحروب ، وعواقب الحروب .

ويعرض الفصل الخامس للحرب المقدسة حيث قدم مفهوم الحرب المقدسة وطقوسها ، والحروب المقدسة فى بدايات تاريخ بنى إسرائيل ، والدين والحرب فى عصر المملكة ، وحروب المكابيين الدينية ، وأمر الحروب من " قمران ".

ويتقدم مركز الدراسات الشرقية بخالص الشكر للدكتور عبد الوهاب علوب أستاذ اللغة الفارسية وآدابها المساعد على الجهد الكبير الذى بذله فى ترجمة هذا الكتاب المهم إلى اللغة العربية ، والحق أن الدكتور علوب قد أثرى المكتبة العربية بالعديد من الكتب ترجمة وتأليفًا. والمرجو أن يفيد هذا الكتاب المهتمين بدراسة التاريخ اليهودى القديم ، وأن يغطى جانبًا من مراحل التاريخ اليهودى القديم التى مازالت فى حاجة ماسة إلى المزيد من الدراسات .

والله ولى التوفيق،

د/ جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

تصدير المترجم

هذا الكتاب يعتبره العديد من الباحثين من الكلاسيكيات الحديثة نظرًا لتفرده فى مجاله؛ فهو يقدم تصورًا كاملاً ودقيقًا لحياة بنى إسرائيل الدينية والاجتماعية من خلال العهد القديم نفسه وكذلك من خلال الشواهد الأثرية والمعلومات التى تم تجميعها من الدراسات التاريخية لجيران بنى إسرائيل وعلى رأسهم مصر. ويقدم المؤلف دراسة موسعة لطبيعة الحياة البدوية لبنى إسرائيل القدماء ويتتبع تطور أهم مؤسساتهم الاجتماعية والاجتماعية المدنية والعسكرية والدينية، ويتقصى أصول عاداتهم وشرائعهم وأعرافهم. لذا عُد الكتاب واحدًا من أهم الدراسات التى ظهرت فى العصور الحديثة عن العهد القديم.

وكان دافعنا من وراء ترجمة هذا الكتاب خدمة الثقافة المصرية من خلال الإسهام فى التعريف بالماضى الاجتماعى والتاريخى لهذا الكيان العشوائى المؤقت الذى يُعرف حاليًا باسم «إسرائيل». كما قصدنا من هذا الكتاب أن يكون مكملاً لعملين آخرَين سبق أن ترجمنا وهما 'ديانة الساميين' لروبرتسن سميث، و'أسفار العهد القديم فى التاريخ' لتوماس تومسن، ضمن إصدارات «المجلس الأعلى للثقافة» من خلال «المشروع القوى للترجمة».

المترجم

تصدير المؤلف

التشريعات ثوابت تعبر بها الشعوب عن حياتها الاجتماعية. بعض هذه الثوابت تأخذه الشعوب مأخذ التسليم باعتباره مسألة عادات؛ وتتبنى بعضها الآخر باختيارها وبملء إرادتها، بينما يُفرض بعض ثالث منها على الشعوب فرضًا من قبل سلطة ما. ويخضع الأفراد لتشريعات الأمة، فى حين تنشأ التشريعات ذاتها للارتقاء بحياة الجماعة سواء أكانت هذه الجماعة صغيرة كالأسرة أو كبيرة كالدولة أو الجماعة الدينية. وتتفاوت تشريعات الجماعة من حيث الزمان والمكان، وحسب الظروف الطبيعية كالجغرافيا والمناخ؛ إلا أن سمتها المميزة أنها جميعًا تنبع فى النهاية من إرادة الإنسان.

من ثم فتشريعات الأمة ذات الماضى الطويل ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأرض التى عاشت عليها وبالتاريخ. وتنشأ هذه التشريعات لتلائم ظروف الأمة التى تنشئها وتحمل سماتها النفسية وفكرها عن الإنسان والكون والإله. وتشريعات الأمة كآدابها وفنونها وعلومها وديانتها تمثل عنصرًا من عناصر حضارتها وتعبيرًا عنها. ولفهم هذه الشواهد القديمة على حياة الأمة، لابد للمؤرخ ألا يغفل أيًا من آثار الماضى. وهنا تتخذ الوثائق المدونة مكان الصدارة، ولكن لا سبيل للتغاضى حتى عن أتفه ما تبقى من أشياء من صنع الإنسان. فكل شىء يساعد على تصور الظروف والملابسات التى أحاطت بالحياة الاجتماعية للأمة.

وفى ضوء هذه العلاقـات المتباينـة بـالعلوم الأخـرى جـرت العـادة على دراسـة تشريعات بنى إسرائيل باعتبارها جزءًا من كلٍ أكبر. فخُصصت لها دراسات مطولـة ضمن الأعمال التاريخية الرئيـسة مـن قبيـل كتـاب رودلـف كيتـل Rudolf Kittel, Geschichte des Volkes Israel (تاريخ بنى إسرائيل) وكتاب شـورر Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes (تاريخ الشعوب اليهودية) عن آخر حقب العهد القديم. أما ج. بيرين J. Pirenne, فكان يتتبع التطور التاريخى فى دراساته عن تشريعات العبرانيـين Les institutions des Hébraux[1] وكانت التشريعات فيما مضى يتم تناولها تحت مـسمى «آثار عبرانية قديمة» Antiquitates Hebraicae. أما الآن فأصبحت ترتبط بعلم الآثار، وبالتالى قدمها بنزيجر I. Benziger فى Hebraische Archaologie (علم الآثـار العبرانيـة، ط٣، ١٩٢٧) وقدمها نوتشر F. Notscher فى Altertumskunde (1940)، وقدمها باروا A. G. Barrois فى Manuel d'Archéologie Biblique (جـ١، ١٩٣٩؛ جـ٢، ١٩٥٣). وخُصـصت لهـا مـساحة غـير قليلـة فى تـواريخ الحـضارة ومنهـا كتـاب بيرتوليـت A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels (تاريخ بنى إسرائيل الحـضارى، ١٩١٩) وكتـاب بيدرسِـن J. Pedersen, Israel, its Life and Culture (بنو إسرائيل: حيـاتهم وثقـافتهم، جـ١، ٢: ١٩٢٦؛ جـ٣، ٤: ١٩٤٠).

وكلها أعمال جليلة وتمت الاستعانة بها مرارًا فى هذا الكتاب الذى بين أيـدينا، ومع ذلك فهناك إحساس بأن تشريعات العهد القـديم يمكـن أن تـشكل موضـوع دراسة مستقلة مصدرها الرئيس الكتـاب المقـدس نفـسه. والكتـاب المقـدس لا يتناول هذه الموضوعات بصورة مباشرة إلا فى المواضع التشريعية والدينيـة منـه، إلا أن الأسفار التى تتناول التاريخ والأنبياء والحكمة تتضمن معلومات غزيرة تطالعنا

بحقيقة الأحداث لا بما ينبغى أن يكون. والاستفادة من هذه النصوص يحتاج إلى شروح دقيقة؛ وقبل التوصل إلى نتائج لابد للنقد الأدبى أن يحدد تواريخ الفقرات المختلفة، لأن تطور التشريعات كان يواكب مسيرة التاريخ. وعلم الآثار بمعناه الدقيق، أى دراسة بقايا الماضى، لا يزيد عن مجرد علم مساعد يعيننا على تصور البيئة الحقيقية التى وجدت فيها التشريعات؛ ولكنه فى الوقت نفسه يكشف لنا عن البيوت التى عاشت فيها الأسر والبلدات التى تولى إدارتها كبار القوم أو عمال الملوك والعواصم التى اتخذت مقارًا للبلاطات الملكية والبوابات التى كانت يُجرى فيها العدل ويدير التجار عندها تجارتهم وما كانوا يحتفظون به من مكاييل وموازين. كما أنه يكشف لنا عن الحصون التى كانت الجيوش تدافع عنها والجبانات التى كانت تقام بها الطقوس الجنائزية والمعابد التى كان الكهنة يقومون بها على شؤون العبادة. وأخيرًا فإذا أردنا فهمًا حقيقيًا لتشريعات بنى إسرائيل فلابد أن نقارنها بنظيراتها عند جيرانهم فى مصر وبين النهرين وآسيا الصغرى والتى تتوفر عنها المعلومات وكذلك بدويلات الشام وفلسطين التى لا نعرف عنها إلا أقل القليل. فبين هذه الدويلات الأخيرة عاش بنو إسرائيل وكان لبنى إسرائيل صلات معها عبر تاريخهم.

يقتصر هذا الكتاب على تقديم نتائج هذا البحث. إذ تركت العادات البدوية والنظام القبَلى آثارها على حياة بنى إسرائيل بعد استقرارهم فى كنعان بمدة طويلة؛ لذا فإن الكتاب يبدأ بدراسة تمهيدية للبداوة، تليه تشريعات الأسرة، ثم التشريعات المدنية والسياسية. وسيتناول القسم الثانى التشريعات العسكرية والدينية. ومع ذلك فإن الكتاب لا يستهدف المتخصصين فى الدراسات التوراتية؛

بل يهدف إلى المساعدة على قراءة ذكية للكتاب المقدس. من ثم فهو يتضمن عديدًا من الإشارات إلى النصوص التوراتية ولو أن المؤلف سعى عامدًا إلى تحاشى الخوض فى أية مناقشات دقيقة التخصص وتكديس الصفحات بحواشٍ فنية. كما أن العديد من الاقتراحات أو العبارات التى يحتوى الكتاب تحتاج إلى مزيد من التمحيص وتقوم على محصلات النقد النصى، سواء الأدبى أو التاريخى، القابلة للنقاش. ولا يسعنا إلا أن نتطلع إلى كسب ثقة القارئ. أما من يود أن يمحص عباراتنا لكى يبلور حكمه الخاص فسيجد بغيته فى الإحالات المرجعية. ونود أن نقر بما ندين به لمن سبقونا فى تناول ما يضمه الكتاب من موضوعات، ولو أننا نمد القارئ بما يعينه على نقدنا، فالعديد من الأعمال السابقة تقدم حلولاً تختلف كليةً عما نقدم. وللقارئ أن يقرأ ويختار بنفسه.

يقتصر الكتاب بما تضمنه عنوانه على حقبة العهد القديم، أما حقبة العهد الجديد فلا نتطرق إليها إلا كشواهد للإيضاح أو الإضافة. وفى دراسة العهد القديم نفسه تحتل التشريعات مكانة فرعية، وقد يشعر القارئ فى بعض المواضع بالبعد الشديد عن المضمون الروحى والعقائدى الذى يبحث عنه فى الكتاب المقدس. ومع ذلك فإنه سيجد نفسه فى تواصل مباشر مع المضمون الدينى؛ فالعادات الأسرية والطقوس الجنائزية ووضع الأغيار والعبيد ودور الملك والصلة بين القانون - حتى الدنيوى - والعهد مع الرب، وأسلوب شن الحروب، كلها تعكس فكرًا دينيًا. وكل ما فى هذا الماضى المقدس مهم بالنسبة لنا؛ فكلمة الرب كيان حى، ويزداد المرء قدرة على فهمها إذا سمعها فى الظروف الفعلية التى نزلت فيها على بنى الإنسان.

القدس، يونية ١٩٥٧

حواشی

[1] *Archives d'histoire du Droit Oriental*, IV, 1949, pp. 51-76; V, 1950, pp. 99-132; Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, I, 1952, pp. 33-86; II, 1953, pp. 109-149; III, 1954, pp. 195-255.



مقدمة

البداوة وبقاؤها

١ تمهيد

كان بنو إسرائيل فى مستهل تاريخهم يعيشون كأسلافهم حياة بدوية أو شبه بدوية، وحين بدأوا فى الاستقرار كشعب ظلوا يحتفظون ببعض سمات نمط حياتهم الأول. لذا فإن أية دراسة لتشريعات العهد القديم لابد أن نستهل بتمهيد عن البداوة. وتورد الوثائق التوراتية العديد من المواريث القديمة عن نمط الحياة الأول لبنى إسرائيل، لذا فإن لها أهمية قصوى بالنسبة لدراستنا هذه. ولكن لما كانت هذه الشواهد تم تصنيفها إلى حد ما من قبل بعض محققى الأسفار اللاحقين فلابد من الحرص الشديد فى تأويل هذه السجلات. ولدينا مصادر أخرى للمعلومات تتمثل فى نصوص عن العرب فى الجاهلية ودراسات أنثروبولوجية وصفية عن العرب المحدثين. وهناك صلة وثيقة بين هؤلاء البدو العرب وبنى إسرائيل سواء من الناحية العرقية أو الجغرافية، وقد يعيننا ما نعرفه عن حياة العرب سواء فى الجاهلية أو فى العصور الحديثة على فهم النظم القديمة لبنى إسرائيل. ومن ناحية أخرى لابد من الحذر من المقارنات المتعجلة التى قد تؤدى إلى تجاهل أوجه اختلاف جوهرية بينهما.

والحقيقة أنه حتى فى منطقة الشرق الأوسط على صغرها النسبى كانت هناك دومًا أنماط متباينة من البداوة، وما يصدق على أحدها لا يصدق بالضرورة على

غيره. ولاتزال هذه الاختلافات قائمة إلى الآن (ولو أننا نتساءل عن قدرة أى نمط من أنماط البداوة على الاستمرار والبقاء).

(١) البدوى الحق راعى الإبل ولديه القدرة على العيش والترحال فى قفار جرداء أى فى مناطق يقل فيها منسوب مياه الأمطار السنوى عن أربع بوصات، فيقطع مسافات شاسعة بقطعانه بحثًا عن الكلأ، وليست له صلة تذكر بسكان المناطق المستقرة.

(٢) وقد يقتصر البدوى على رعى الأغنام والماعز؛ وهى قطعان لا تتمتع بقوة الاحتمال؛ فهى تحتاج إلى الماء ولا قدرة لها على الاكتفاء بالمراعى الوعرة كالإبل. ويعيش هذا النمط من البدو بالمنطقة شبه الصحراوية (حيث يتراوح منسوب الأمطار بين أربع بوصات وعشر)، والمسافات التى يجتازها من مرعى إلى آخر أقصر بالضرورة. وقد يغطى مساحات شاسعة من الأرض أحيانًا، ولكن لابد له من أن يتبع مسارًا لا تتباعد فيه مناهل الماء عن بعضها. وله صلات أكبر كثيرًا بأهل المناطق المستقرة حيث تقع مراعيه على حوافها.

(٣) ما إن يشرع الراعى فى تربية الماشية إلى جانب قطعان الأغنام تزول عنه صفة البدوى الحق. فيستقر فى موضع بعينه ويبدأ فى فلاحة الأرض وبناء البيوت. ومع ذلك يواصل بعض أفراد الجماعة العيش فى الخيام مع قطعانهم فى مواسم الشتاء والربيع على الأقل. ويوصف مثل هذا الإنسان بأنه شبه بدوى أو شبه مستقر حسب مدى ارتباطه بالأرض.

وبين هذه الأنماط الرئيسة للمجتمع هناك بالطبع مراحل وسط وأنماط مختلطة. فالقبيلة التى ترعى الإبل قد تمتلك قطعانًا من الأغنام أيضًا أو قد تمتلك أرضًا

على أطراف مسار هجرتها أو واحات يقوم بفلاحتها عبيد ترتبط ملكيتهم بملكية الأرض.

من ثم فصفة البداوة الحقة، أى رعى الإبل، لم تنطبق على بنى إسرائيل أو أسلافهم قط. فكان أسلافهم يرعون الأغنام والماعز، ونلقاهم لأول مرة فى التاريخ حين كانوا فى بداية التحول إلى الاستقرار. وهذه مسألة تضع قيودًا على عقد المقارنات مع البدوى الذى تناوله علماء الأنثروبولوجيا الوصفية بالدرس.

كما درس هؤلاء الباحثون المحدثون القبائل التى عاشت على تربية الأغنام مع بدء استقرارهم. وتمثل هذه القبائل نفس النمط الاجتماعى الذى تمثله أقدم جماعات بنى إسرائيل، وهنا تصدق المقارنة بدرجة أكبر. ولكن لايزال هناك اختلاف؛ فرعاة الأغنام المعاصرون - وهم أشباه بدو وأشباه مستقرين - كانوا من قبل رعاة إبل. وتوقفوا عن الترحال البعيد المدى بحثًا عن المراعى وبدأوا فى الاستقرار بصورة تدريجية، ولكنهم يحتفظون فى ذاكرتهم ببعض عاداتهم وبتلك الحياة الطليقة فى الصحراء المفتوحة. وليست لبنى إسرائيل مثل هذه الذكريات، فلا هم ولا أسلافهم عرفوا هذا النمط من الحياة. كما لم يكن هناك فى زمانهم أية «حضارة صحراوية» حقيقية تجعلهم يضعون قواعد سلوكية لحياتهم؛ بل كانت الصحراء فى نظرهم ملاذًا للمارقين وسكنًا للشياطين والضوارى. وسنعود إلى هذه النقطة لدى مناقشتنا لما يعرف «بالمُثل البدوية» للعهد القديم.

على أى الأحوال تظل هناك حقيقة أن بنى إسرائيل أو أسلافهم عاشوا لفترة فى الصحراء كبدو أو أشباه بدو. ومن الطبيعى أن ينشأ عن حياة كهذه نمط متميز من

المجتمعات يفرض مجموعة خاصة من السلوكيات، وهو ما يبرر استعمالنا لنظم العرب وعاداتهم بقدر من التحفظ فى المقارنة.

والصحراء تفرض على الوحدة الاجتماعية أن تكون صغيرة بدرجة تسمح بالتنقل والترحال وأن تكون قوية بدرجة تضمن أمنها؛ وهذه الوحدة هى القبيلة. والفرد إذا انفصل عن جماعته فى الصحراء لابد أن تتوفر له الثقة فى أنه سيلقى ترحيبًا من الجماعات التى يجتاز أرضها أو ينضم اليها. وقد يحتاج أى من الأفراد إلى مثل هذا العون، وبالتالى فعلى كل فرد أن يقدمه؛ وهذا جوهر عرف الضيافة والحماية واللجوء. وأخيرًا ليس ثمة قوة شرطية فى الصحراء أو محكمة لها سلطة على القبائل؛ وبالتالى فالجماعة ككل مسؤولة عن الجريمة وعن العقاب عليها أى عرف الثأر. هذه الحقائق السسيولوجية الثلاث وهى أوضح سمات البداوة تستحوذ على اهتمامنا فى هذا المقام.

٢. النظام القبَلى

(أ) تكوين القبيلة

القبيلة جماعة مستقلة من العائلات تعتقد أنها تنحدر من جد واحد. وكل قبيلة تسمى باسم هذا الجد أو كنيته مسبوقًا بعبارة 'ابن ...' فى بعض الحالات وليس دائمًا. والأمثلة عند العرب لا حصر لها. وفى الكتاب المقدس نسل عماليق وأدوم ومؤاب يسمون عماليق وأدوم ومؤاب دون إضافة لفظ 'ابن'. ومن ناحية أخرى، تطالعنا مسميات منها 'إسرائيل' و 'بنو إسرائيل'، و 'يهوذا' و 'أبناء يهوذا'، وهكذا، ولكن يطالعنا دائمًا مسمى 'أبناء عمون' (عدا فى موضعين أحدهما مشكوك فيه نصيًا). وبدلاً من كلمة 'ابن' قد تطالعنا كلمة 'بَيت' بمعنى عائلة أو

نسل، كعبارة 'بَيت إسرائيل' مثلاً أو 'بَيت يوسف'. وترد هاتان الكلمتان فى النصوص الأشورية فى إشارة إلى الجماعات الآرامية التى عاشت فى ظروف تشبه تلك التى عاش فيها بنو إسرائيل الأوائل: 'بِيت ياقين' و 'مار' (بنو) ياقين أو 'بيت أديني' و 'مار أديني'؛ بل إن هذين المسميَين يردان حتى بعد الاستقرار بفترة طويلة فى إشارة إلى بنى إسرائيل فى المملكة الشمالية بعد عُمرى: 'بِيت حُمرِى' و 'مار حُمرِى'.

وكان ما يربط بين كافة أفراد القبيلة صلة الدم سواء أكانت حقيقية أو مفترضة؛ فهم جميعًا يعتبرون أنفسهم 'إخوة' بمفهوم واسع النطاق. فيقول أبيمالك لعشيرة أمه: 'وَاذْكُرُوا أَنِّى أَنَا عَظْمُكُمْ وَلَحْمُكُمْ' (القضاة ٩: ٢). فهو يعتبر كل أفراد عشيرة داود 'إخوته' (صموئيل الأول ٢٠: ٢٩)، بل يقول لشيوخ يهوذا: «أَنْتُمْ إِخْوَتِى. أَنْتُمْ عَظْمِى وَلَحْمِى» (صموئيل الثانى ١٩: ١٣). ولكل قبيلة تراثها أيضًا عن الجد الذى تعتقد أنها تنحدر منه. وهذه المواريث ليست دائمًا صحيحة تاريخيًا، ولكن أيًا كان الأمر فالحقيقة المهمة أن البدوى يؤمن بأنه وسائر أفراد قبيلته من دم واحد وأن الصلة بين مختلف القبائل صلة قربى. فالنظام الاجتماعى للصحراء يتلخص برمته فى التركيز على تسلسل الأنساب.

وكانت هذه الفكرة هى التى أدت فى صدر الإسلام إلى نشأة هذه الأنساب الضخمة التى صنف فوستنفلد Wüstenfeld. فكل قبيلة تنحدر من جد واحد؛ والقبيلتان المتحالفتان تنحدران من جدين كانا أخوين بالمعنى الكامل للكلمة. إلا أن سلاسل الأنساب هذه وإن صدقت على جماعة محدودة تصبح تعسفية ومصطنعة بمجرد محاولة تتبعها مكانيًا وزمانيًا. ففى منطقة الفرات الأوسط، هناك جماعة من

القبائل ترعى الأغنام تُدعى 'عجيدات' أى 'المتحدون'، حيث يدل الاسم بوضوح على كيفية نشأة الجماعة؛ إلا أن هذا الاتحاد السياسى والاقتصادى أصبح يُدرج منذ ذلك الحين على شكل سلسلة نسب. وتؤدى هذه العملية إلى ابتداع أسلاف يلقبون بأسمائهم. فالقبيلة التى تسمى 'خُزاعة' (أى المنشقَّة) عُرفت بهذا الاسم لأنها انشقت عن قبيلة أزد إبان فترة الشتات الكبير باليمن، ومع ذلك حدد علماء الأنساب لها جدًا خاصًا بها أسموه خُزاعة. وكذلك 'الخُلُج' (أى المُرحَّلون)، حيث سُموا بهذا الاسم لأن عمر بن الخطاب رحَّلهم من عَدوان إلى الحارث، ومع ذلك فالخُلُج عند علماء الأنساب كنية قيس بن الحارث.

وهناك عوامل أخرى إلى جانب وحدة الجد قد تساعد على نشأة القبيلة. فمجرد العيش فى منطقة واحدة يؤدى بمجموعات العائلات إلى الترابط فيما بينها. والعناصر الضعيفة يستوعبها الجيران الأقوى وإلا فإن عددًا من الجماعات الضعيفة تترابط لتكوّن كيانًا له القدرة على الحفاظ على استقلاليته أى الصمود فى مواجهة أى عدوان. وقد يندمج الأفراد أيضًا ويكوّنوا قبيلة إما بالتبنى ضمن عائلة (وهو ما يحدث غالبًا مع العبيد العتقاء) أو بموافقة الشيخ أو كبار رجال العشيرة. ولكن حتى فى هذه الحالة يظل المبدأ مرعيًا، فالوافد الجديد ينضم للقبيلة 'اسمًا ودمًا'؛ أى يعترف بجد القبيلة جدًا له، ويتزوج من القبيلة ويرعى أسرته فى كنفها. وتقول العرب إنه 'انتَسَب'. وإذا كانت عشيرة بأكملها فعملية الدمج تستغرق وقتًا أطول، إلا أن النتيجة واحدة حيث يُدمج الوافدون الجدد ويعَدون من دم القبيلة. يقول البكرى: 'وانضم نهد بن زيد إلى بنى الحارث وتحالف معهم واتحد معهم كليةً،

وانضمت عشيرة جَرم بن ربّان إلى بنى زبيد وانتسبوا إليهم وعاشوا معًا ونُسبت القبيلة كلها بحلفائها إلى جد واحد[٤].

ولم تُستثن قبائل بنى إسرائيل من مثل هذه التغيرات فاستوعبت جماعات من أصول شتى. فرحب سبط يهوذا بمن بقى من سبط شمعون وضموا إليهم جماعات مغايرة كعشيرتى كالب ويرحمئيل. ويقدم الكتاب المقدس صورة واضحة لهذه العملية فى إشاراته إلى الكالبيين. فكانوا فى الأصل خارج اتحاد بنى إسرائيل حيث كان كالب ابن يَفنَّة القنزى (العدد ٣٢: ١٢؛ يشوع ١٤: ٦، ١٤؛ التكوين ١٥: ١٩؛ ٣٦: ٢)، ولكنهم كانوا على اتصال ببنى إسرائيل منذ أن كانوا يقيمون فى قادش حيث عُين كالب ممثلاً ليهوذا فى التجسس على أرض كنعان (العدد ٣١: ٦). ويرد ذكر اندماجهم فى هذه القبيلة فى سفر يشوع (١٥: ١٣؛ ١٤: ٦-١٥) وفى النهاية ينتسب كالب إلى يهوذا ويصير ابن يفنّة ابنًا لحصرون بن بيريس بن يهوذا (أخبار الأيام الأول ٢: ٩، ١٨، ٢٤) وأخًا ليرحمئيل (أخبار الأيام الأول ٢: ٤٢)، كما انضمت جماعة مغايرة أخرى (صموئيل الأول ٢٧: ١٠) إلى سبط يهوذا (أخبار الأيام الأول ٢: ٩). ولا شك أن هناك عمليات دمج مماثلة كانت تحدث من حين لآخر، لا سيما فى العصور الأولى، وأن مفهوم 'الاثنى عشر سبطًا' يتضمن بعض عناصر نسقية منتظمة ولو أنه لا سبيل لتحديد مدى زيف هذا النسق. على أى فعدد الأسباط وترتيبها بل أسماؤها أحيانًا يتفاوت من نص لآخر، ويدل هذا التفاوت على أن النسق الذى ساد فى النهاية لم يتم التوصل إليه بصورة عاجلة.

(ب) اتحاد الأسباط وانقسامها وزوالها

كان أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر يشكلون اتحادًا نجد له أمثلة موازية بين قبائل العرب. وكان فى بعض الحالات مجرد ائتلاف بين قبائل صغيرة تتحد لتشكل جبهة موحدة ضد جيران أقوياء كما فى حالة 'العجيدات' و 'المتحدين' بأواسط الفرات ممن سبقت الإشارة إليهم. وفى حالات أخرى قد تضطر القبيلة إلى الانقسام حين يصبح عددها أكبر من اللازم؛ وهذه الجماعات الجديدة المنحدرة من أصل واحد تصبح مستقلة ولو أنها قد تتفاوت فى درجة استقلاليتها. ومع ذلك فإنها تحتفظ بحس التضامن العائلى فيما بينها؛ فحين تتحد لتحقيق أهداف مشتركة كالهجرة أو الحرب تعترف بزعيم تنقاد له بعض الجماعات أو كلها. ويمكن تدارس هذه الأنماط من المجتمعات فى عصرنا هذا من خلال اتحادى عنيزة وشمر المتنافسين القويين بصحراء الشام. وعاش بنو إسرائيل فى ظروف مماثلة إبان سنوات ترحالهم عبر الصحراء وكفاحهم لغزو كنعان وهى ظروف استمرت إلى ما بعد الاستقرار فى عصر القضاة. ويقارن نسق الاثنى عشر سبطًا بالاتحادات التى وحدت عددًا من المدن الإغريقية حول حرَم مقدِس. والمقارنة على أهميتها لا تصدق بصورة كاملة. فعلى خلاف هذه الاتحادات الإغريقية لم يكن الاثنا عشر سبطًا خاضعين لسيطرة كيان ثابت أو معيار واحد من السيطرة السياسية الفعالة. فكان اتحاد بنى إسرائيل دينيًا فى المقام الأول؛ وإلى جانب حس القرابة كان إيمانهم المشترك بيهوه الذى اتفقوا جميعًا على اتباعه (يشوع ٢٤) هو ما وحد الأسباط حول التابوت، حيث كانوا يجتمعون للاحتفال بالأعياد الكبرى.

ومن ناحية أخرى فحين يزداد تعداد جماعة من البدو بحيث لا تحتمل مواصلة العيش معًا على مراعٍ واحدة فقد تنقسم إلى جماعتين تعيش كل منهما فى استقلال تام عن الأخرى. وكان هذا سبب افتراق أبرام ولوط (التكوين ١٣: ٥-١٣). ولكن تظل أواصر القربى بينهما قائمة؛ فحين وقع لوط أسيرًا فى أيدى الملوك الأربعة المنتصرين، خرج أبرام لنجدته (التكوين ١٤: ١٢-١٦).

وقد يقل تعداد القبيلة إلى حد الانقراض. فيزداد رأوبين ضعفًا (التكوين ٤٩: ٣-٤ التثنية ٣٣: ٦)، ويَبيد سبط لاوى (التكوين ٣٤: ٢٥-٣٠؛ ٤٩: ٥-٧) ليحل محله سبط المؤمنين 'المتفرقون فى إسرائيل' (التكوين ٤٩: ٧). ويَبيد شمعون وتضم يهوذا من تبقى منهم إليها فى عصر سابق (يشوع ١٩: ١-٩؛ القضاة ١: ٣ وما بعدها) ولم يعد له ذكر ضمن 'البركات' التى بورك بها موسى (التثنية ٣٣) والتى قد تعود إلى عهد سابق على حكم داود.

(ج) تنظيم القبيلة ونظام الحكم فيها

إن القبيلة وإن كانت تمثل وحدة قائمة بذاتها لها تنظيم داخلى يقوم على صلات الدم. وتتذبذب حدود هذه التقسيمات الفرعية وأسماؤها عند البدو العرب بدرجة ما. والوِحدة الأساسية العائلة (الأهل) بالطبع، وهو مفهوم ذو معنى واسع إلى حد كبير. وكل عدد من العائلات المتقاربة يشكل 'عشيرة' أو 'حامولة'، أى بطنًا من قبيلة. وكانت القبيلة تُعرف فيما مضى باسم 'بطن' أو 'حىّ'، وهما لفظان يعبران عن وَحدة الدم التى تقوم عليها القبيلة.

وكان لبنى إسرائيل تنظيم مشابه تمامًا؛ فكان 'بيت آب' (بَيت الأب) هو العائلة وتشمل الأب وزوجته أو زوجاته وأطفالهم غير المتزوجين والأبناء المتزوجين

بزوجاتهم وأطفالهم وخدمهم. وكان كل عدد من العائلات يشكل عشيرة (مِشپاحا). وتعيش العشيرة عادةً فى مكان واحد ويلتقى أفرادها دومًا للاحتفال بالأعياد الدينية وولائم الأضاحى (صموئيل الأول ٢٠: ٦، ٢٩). وكانت العشيرة تتحمل عبء ثأر الدم. وكانت كل عشيرة يحكمها شيوخ عائلاتها (زْقِينيم)، وفى أوقات الحرب تُمد بفرقة تتكون نظريًا من ألف رجل على رأسهم قائد. ويفرِّق سفر القضاة (٨: ١٤) بين 'رؤساء' سكّوت و 'شيوخها'. وفى سفر التكوين (٣٦: ٤٠-٤٣) تطالعنا قائمة برؤساء عشائر أدوم ممن كان يُطلق عليهم 'أَلّوف' وهى كلمة قد تكون مشتقة من 'إيلِف' (ألْف). وكل مجموعة من العشائر - مِشپاحوت - كانت تشكل قبيلة ('شِبِط' أو 'مَطّة') وهما لفظان لمعنى واحد ويعنيان أيضًا عصا القائد وصولجان المُلك. وهكذا كانت القبيلة تضم كل من كانوا يدينون بالطاعة لرئيس واحد.

والترتيب الهرمى للكلمات الثلاث 'بِيت آب' و 'مِشپاحا' و 'شِبِط' نراه واضحًا فى سفر يشوع (٧: ١٤-١٨). إلا أن كلاً من الكلمات الثلاث قد يرد للدلالة على الآخر كما فى سفرى العدد (٤: ١٨) والقضاة (٢٠: ١٢) فى النص العبرى. كما يرد مَكير وجلعاد وهما عشيرتان من إفرايم فى نشيد دبورة على مستوى واحد مع سائر القبائل (القضاة ٥: ١٤-١٧).

والقبيلة عند العرب يحكمها شيخ يتصرف بالتشاور مع كبار رجال عائلاتها. وتظل هذه السلطة بصفة عامة فى عائلة واحدة ولكنها لا تورث دائمًا للابن البكر لأن العرب يولون اعتبارًا كبيرًا للشخصية وسماتها ويتوقعون من شيخهم أن يتصف بالحكمة والشجاعة والنبل ... والثراء.

أما عند بنى إسرائيل فمن الصعب أن نعرف هوية المقابل لشيخ القبيلة واللقب الذى له. ربما كان 'النسىء' وهو الاسم الذى كان يطلق على رؤساء الأسباط الاثنى عشر فى حقبة الصحراء (العدد ٧: ٢) وكانوا «رُؤَسَاءُ أَسْبَاطِ آبَائِهِمْ. رُءوسُ أُلُوفِ إِسْرَائِيل» (العدد ١: ١٦، الخ). والكلمة نفسها تعنى رؤساء بنى إسماعيل (التكوين: ١٧: ٢٠؛ ٢٥: ١٦)، وكان لبنى إسماعيل اثنا عشر نسيئًا لاثنى عشر سبطًا (يتضح هنا التقابل مع بنى إسرائيل). والكلمة نفسها ترد فى إشارة إلى رؤساء مديان فى سفرى العدد (٢٥: ١٨) ويشوع (١٣: ٢١). وقد يعترض البعض بدعوى أن هذه النصوص تنتمى إلى التراث الكهنوتى الذى يعتبر أحدثها جميعًا، وأن الكلمة ترد أيضًا فى سفر حزقيال؛ إلا أنها ترد كذلك فى نصوص لا شك فى قدمها (التكوين ٣٤: ٢؛ الخروج ٢٢: ٢٧). كما ذهب البعض إلى أن الكلمة تعنى نائب قبيلة لدى اتحاد بنى إسرائيل، لكن هذا يضفى عليها معنى دينيًا وهو ما لا يتضح فى الفقرات التى أشرنا إليها لتونا. ومن ناحية أخرى لو كان لمثل هذا التنظيم وجود وكان يحكمه شكل من أشكال المجالس يمثّل القبائل فيه رؤساؤها بالطبع. ومع ذلك ينبغى الإشارة إلى أن اللفظ لم يقتصر استعماله على رئيس القبيلة بل استعمل أيضًا فى إشارة إلى زعماء كيانات أصغر حجمًا. وتداول العرب لفظ 'شيخ' بهذا المعنى الواسع نفسه.

(ء) أرض القبيلة: الحروب والغارات

لكل قبيلة أرضها المعترف بها؛ وكانت الأراضى المزروعة فيها ملكية خاصة عمومًا، أما المراعى فكانت مشاعًا. وكانت الحدود محددة فى بعض الحالات وكانت الجماعات المنتمية إلى قبائل مختلفة تعيش أحيانًا جنبًا إلى جنب فى المناطق العالية الخصب فى حالة ما إذا كانت هناك علاقات ودية بين القبائل التابعة لها. إلا أن القبيلة التى

كانت لها الأولوية فى حق الملكية كان من حقها أن تفرض شروطًا وتطالب بنوع من الرسوم فى مقابل الحق فى الرعى.

كان عدم وجود عُرف محدد فى هذا الشأن أمرًا يساعد على نشوب النزاعات، لا سيما حول استغلال الآبار والخزانات. فكان على كلٍ من سكان الصحراء أن يعرف أن كل منهل ماء تملكه جماعة بعينها؛ ولكن كان النزاع ينشب من حين لآخر حول حق الملكية بين الرعاة. وكانت هذه النزاعات شائعة؛ فرعاة مواشى أبرام ورعاة مواشى لوط يتخاصمون (التكوين ١٣: ٧)؛ وعبيد أبيمالك يغتصبون بئر ماء حفرها أبرام (التكوين ١٢: ٥٢)؛ ويحاول إسحق التمسك بحقوقه فى الآبار التى حفرها بنفسه بين جِرار وبئر سبع (التكوين ٢٦: ١٩-٢٢).

وكانت المنازعات حول دروب الهجرة والمراعى والمناهل تؤدى إلى الحرب إذا لم تُحل بصورة ودية كما فى الأمثلة التوراتية التى أشرنا إليها لتونا. فيتخذ الشيخ القرار وعلى الكافة أن ينصاعوا له. والقاعدة أن تُقتسم الغنائم بين المحاربين؛ إلا أن الشيخ كان له الحق فى نصيب خاص يحدد أصلاً بربع ما اغتُنم، لكنه تُرك فيما بعد لرغبة الشيخ. وكانت الغنائم لدى بنى إسرائيل فى عصر داود تقسم بالتساوى بين المحاربين ومن ظلوا فى المؤخرة، ويُحتفظ بحصة للشيخ (صموئيل الأول ٣٠: ٢٠-٢٥). ويرجع تاريخ هذا العرف حسب ما ورد بسفر العدد (٣١: ٢٥-٣٠) إلى حقبة الصحراء حيث كانت حصة الشيخ تعد تقدمة ليهوه واللاويين.

وكانت لكل قبيلة عربية رايتها وهتافها أو صيحة الحرب الخاصة بها. كما كانت كل قبيلة تصحب إلى المعركة هودجًا مزينًا يسمى 'عُطفة'، وعُرف فيما بعد باسم 'مِركَب' أو 'أبو ذُر'. والهودج فى أيامنا هذه يُحمل خاليًا أما فى الماضى فكانت تقبع

فى داخله أجمل فتيات القبيلة لتحث الرجال على القتال. وكان لبنى إسرائيل هتافهم أيضًا وكان يُعرف باسم 'تثروآه' (العدد ١٠: ٥، ٩؛ ٣١: ٦؛ يشوع ٦: ٥، ٢٠؛ القضاة ٧: ٢٠-٢١؛ صموئيل الأول ١٧: ٢٠، ٥٢؛ وعاموس ١: ١٤؛ ٢: ٢؛ وصموئيل الأول ٢٠: صفنيا ١: ١٤، ٦١، الخ). وكان هذا الهتاف جزءًا من طقوس تابوت العهد (صموئيل الأول ٤: ٥؛ صموئيل الثانى ٦: ١٥) الذى كان تعويذة بنى إسرائيل الواقية؛ ويذكرنا وجوده فى المعركة (صموئيل الأول ٤: ٥؛ صموئيل الثانى ١١: ١١) بالهودج المقدس عند العرب. وربما أيضًا كانت القبائل تحتشد فى الصحراء فى مخيم تحت رايات تسمى 'عُوث' (العدد ٢:٢).

وعندما تنضم قبيلتان لتشكيل اتحاد كانتا تتخذان راية موحدة كراية الرسول (ص) التى كانت ترفرف على مكة والمدينة. وهنا يطالعنا وجه تشابه آخر بتابوت العهد واسم 'يهوه نِسِّى' (يهوه رايتى) الذى أطلق على الهيكل الذى أقامه موسى بعد انتصاره على العمالقة (الخروج ٧١: ٥١).

والإغارة تختلف عن الحرب فهدفها ليس القتل، بل النهب والفرار. إنها 'رياضة الملوك' فى الصحراء؛ وكانت تشمل الاستعانة بإبل الهجن والجياد الأصيلة، وكانت لها قواعد صارمة؛ وهو ما لم يعرف عند بنى إسرائيل، وأقرب ما نجد عندهم غارات المديانيين و 'بنى المشرق' فى عصر القضاة؛ وكان المغيرون يركبون الجمال (القضاة ٦: ٣-٦). وعلى نطاق أضيق يمكن الإشارة إلى حملات داود على النقب إبان إقامته مع الفلسطينيين (صموئيل الأول ٧٢: ٨-١١).

٣. عُرف الضيافة والحماية

سبق أن ذكرنا أن الضيافة من ضرورات الحياة فى الصحراء؛ إلا أن هذه الضرورة أضحت عند البدو قيمة رفيعة. فللضيف قدسية، ويتسابق الناس على نيل شرف إكرامه، إلا أن هذا الشرف كان يُترك عمومًا لشيخ القبيلة. ويمكن للغريب أن يفيد من هذه الضيافة لمدة ثلاثة أيام، وبعد رحيله له حق الحماية لمدة تتفاوت من قبيلة لأخرى؛ فلدى البعض 'حتى يغادر الملح الذى طعِمه معدته'، ولدى قبائل كبرى كقبيلة روالة بالشام لثلاثة أيام أخر وعلى مدى مئة ميل.

يذكرنا هذا بما ورد فى العهد القديم. فيستقبل أبرام 'الرجال' الثلاثة فى ممرا استقبالاً حارًا (التكوين ٨١: ١-٨)، ويُهرع لابان للترحيب بخادم أبرام (التكوين ٤٢: ٨٢-٣٢). وهناك قصتان تبينان الحد الذى يمكن أن يبلغه كرم الضيافة؛ إحداهما قصة الملَكين اللذين جاءا إلى بيت لوط بسدوم (التكوين ٩١: ١-٨)، والأخرى قصة الجريمة التى وقعت فى جَبعة (القضاة ٩١: ٦١-٤٢). فكلٌ من لوط وشيخ جبعة مستعد للتضحية بشرف ابنته فى سبيل حماية ضيفه، والسبب معلن فى كلتا الحالتين؛ ألا وهو أن الضيف 'دخل تحت ظل سقفى' (التكوين ٩١: ٨؛ القضاة ٩١: ٣٢).

كما أفرزت حياة البدو عرفًا للحماية واللجوء. ففى هذا النمط من المجتمعات يستحيل على الفرد أن يعيش منعزلاً غير منتمٍ إلى قبيلة. لذا فإذا نُبذ أحد الأفراد من قبيلته عقابًا على جريمة قتل أو اعتداء جسيم اقترفه، أو رحل عنها بملء إرادته لسبب ما، فلابد له أن يدخل فى حماية قبيلة أخرى. وفى القبيلة الجديدة يصبح 'دخيلاً' فى عرف العرب المحدثين أو 'جارًا' فى عرف أسلافهم. وتتولى

القبيلة حمايته والدفاع عنه ضد أعدائه والثأر لدمه إن دعت الضرورة. وتنعكس هذه الأعراف فى تشريعين من تشريعات العهد القديم، 'جِر' (توازى كلمة 'جار' عند العرب) والحماية.

٤. التضامن القبَلى وثأر الدم

ينشأ عن صلة الدم - سواء أكانت حقيقية أو مفترضة - نوع من التضامن بين كافة أفراد القبيلة. وهو شعور متأصل استمر بعد الاستقرار بكنعان بمدة طويلة. فشرف العضو فى القبيلة أو عاره يؤثر على الجماعة كلها. وتمتد اللعنة لتشمل الجنس كله، ويفتقد الرب ذنوب الآباء فى الأبناء حتى رابع جيل (الخروج ٢٠: ٥). فتشرف العائلة كلها لو كان الأب شجاعًا، بينا تُعاقب الجماعة كلها بذنب رئيسها (صموئيل الثانى ٢١: ١).

ويبدو هذا التضامن أوضح ما يكون فى الواجب المفروض على الجماعة أن تحمى الضعيف فيها والمظلوم؛ وهو الالتزام الكامن وراء شريعة الـ 'جوئيل'، ولكن بما أن هذا الأمر لا يقتصر على حالة البداوة، فسنتناوله ضمن تشريعات الأسرة.

وأقدس فروض الجوئيل عند بنى إسرائيل ثأر الدم، وهنا نواجه شريعة أخرى من شرائع الصحراء وهو الثأر عند العرب. فدم القريب لابد من الثأر له بقتل من سفكه أو بدم أحد أفراد أسرته. وثأر الدم لا يسرى داخل الجماعة الواحدة، بل يُترك أمر المذنب لجماعته لتعاقبه أو تنبذه. وتقول العرب 'أريق دمنا'. وكان هذا الواجب يسرى فى العهود الأولى على كافة أفراد القبيلة وكان مداه يساعد على تحديد حدود الجماعة القبلية. أما فى العصور اللاحقة فيقتصر على دائرة العائلة بمعناها

الواسع ولا يتجاوزها. ولتفادى وقوع سلسلة اغتيالات تتم الاستعاضة عن الثأر بدية ما يتحتم على أسرة الضحية أن تقبل بها مهما كان موقفها من ثأر الدم.

وكانت هذه الشريعة نفسها قائمة عند بنى إسرائيل. ويتم التعبير عنها بوحشية قاسية فى نشيد لامك (التكوين ٤: ٢٣-٢٤):

'فَإِنِّى قَتَلْتُ رَجُلاً لِجُرْحِى

وَفَتىً لِشَدْخِى

إِنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَايِينَ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ

وَأَمَّا لِلاَمَكَ فَسَبْعَةً وَسَبْعِينَ'

ولامك من نسل قايين حُكم عليه بالنفى إلى الصحراء. وقايين يحمل 'علامة' هى ليست وصمة لعن، بل علامة تدل على انتمائه لجماعة عليها ثأر دم. وتنص القصة (التكوين ٤: ١٣-١٦) صراحة على الأساس الاجتماعى لهذا التشريع. ولا يقتصر الأمر على الحصول على تعويض؛ بل إجراء وقائى. فالهدف من دَين الدم الواجب سداده فى المجتمع اللا مركزى أن يمثل رادعًا يقيد الأفراد والجماعة على السواء.

واستمر العرف ساريًا بعد أن استقرت الأسباط فى كنعان. فيقدم يوآب على قتل أبنير (صموئيل الثانى ٣: ٢٢-٢٧ و٣٠) ثأرًا لقتله أخاه (صموئيل الثانى ٢: ٢٢-٢٣). ومع ذلك فالتشريع يسعى لتخفيف حدة هذا الثأر بتقديم نظام للعدالة. ومع أن الأعراف الخاصة بمدن اللجوء (العدد ٣٥: ٩-٣٤؛ التثنية ١٩: ١-١٣) تحظر ثأر الدم، فهى تقيدها إلى حد ما باشتراط صدور حكم تمهيدى يدين المتهم وباستبعاد حالات القتل الخطأ. وعلى خلاف أعراف البدو، لا تقر تشريعات بنى إسرائيل

التعويض المالى، وهو أمر له دافع دينى: فالدم المسفوك يدنس الأرض التى يسكنها يهوه، ولا بد من التكفير عنه بدم مَن سفكه (العدد ٣٥: ٣١-٣٤).

وسبق أن أشرنا إلى أن تشريع ثأر الدم لا يسرى داخل الجماعة الواحدة. ولكن يبدو أن هناك استثناء واحدًا فى سفر صموئيل الثانى (١٤: ٤-١١). فلإلغاء نفى أبشالوم الذى اختفى عقب قتل أمنون، تدعى المرأة التقوَعية أن أحد ولديها قَتل أخاه وأن عشيرتها تطالب بدم القاتل؛ وتضرع المرأة لداود أن يتدخل حتى لا يَقتل 'وَلى الدم' ولدها ثأرًا. ولا يبدو حكم العشيرة مستغربًا إذا اعتبرناه عقابًا للمذنب، وكذلك نفى أبشالوم فهو طرد للمذنب من أسرته. ولا يبدو مستغربًا فى هذه الفقرة إلا عبارة 'ولى الدم'، ولعلها وردت فى هذا المقام بمعنى عام غير محدد.

٥. التطور اللاحق للنظام القبَلى لبنى إسرائيل

إن إيراد أمثلة من حياة البدو العرب قد يساعد على إلقاء الضوء على النظام البدائى لبني إسرائيل، ولكن ينبغى أن ندرك أن الكتاب المقدس لا يقدم صورة كاملة للحياة القبَلية بكافة جوانبها. وما ورد فيه عن آباء بنى إسرائيل يتعلق بالأسر أو بالعشائر على أقصى تقدير. وليس هناك من ينكر أن الصورة المميزة لكل سبط فى الروايات التى تدور حول جوب الصحراء والغزو وردت ضمن الحديث الأشمل عن 'إسرائيل كلها'. والحقبة التى يمكن تقصيها بكل دقة هى حقبة القضاة حيث تطالعنا أخبار الأسباط فى عيشها وتحركاتها كلٌ على حدة فى بعض الحالات وبشكل جماعى فى حالات أخرى. أما الحقبة التى لم يكن للأسباط فيها رؤساء فرادى فكان الشيوخ يمسكون بزمام السلطة، ويبدو أن العشيرة (مِشپاحا) بدأت آنذاك تصبح أكثر وِحدات المجتمع استقرارًا. خلاصة القول إن النظام القبَلى كان آخذًا آنذاك فى

التداعى، وهو الثمن الذى تحتم سداده مقابل التحول إلى شعب مستقر؛ فتحولت القبيلة شيئًا فشيئًا إلى جماعة إقليمية تواصل انقسامها.

كان هذا التطور طبيعيًا فى الحقيقة. فيروَى عن عمر بن الخطاب أنه اشتكى أن العرب الذين استقروا بالعراق بدأوا فى التسمى بأسماء القرى التى نزلوا بها واستبدلوها بأسماء أسلافهم. وفى عصرنا الحالى يتسمى بعض البدو من أشباه المستقرين فى فلسطين بأسماء مواضعهم الحالية كالبلقانية فى بلقا والغورانية فى الغور، إلخ؛ أو بأسماء مواضعهم الأولى كالحدادين من معين نسبة إلى حداد. وكذلك فى نشيد دبورة (القضاة ٥: ١٧) نجد أن 'قبيلة' جلعاد تتخذ اسمها من موطنها، ويضفى بعض الباحثين معنى جغرافيًا على أسماء سائر قبائل بنى إسرائيل. ويلاحظ أيضًا أن بركات يعقوب (التكوين ٤٩) وموسى (التثنية ٣٣) تتضمن تلميحًا إلى الأرض التى احتلها الأسباط.

تعرضت هذه التحولات الإقليمية للأسباط للتغيير نتيجة للنظام الإدارى فى ظل المملكة. صحيح أن كل فرد كان يعرف إلى أى القبائل ينتمى إلا أن الوِحدة المجتمعية التى ظلت باقية واحتفظت بعاداتها القديمة كانت العشيرة. وبعد الاستقرار كانت القرية تعنى العشيرة وفى العديد من سلاسل الأنساب التى وردت بسفرى أخبار الأيام نجد أسماء القرى استُبدلت بأسماء الأسلاف.

٦. بقايا البداوة

فى ظل هذه الظروف الجديدة ظلت بعض العادات القديمة باقية وظلت المقارنات التى عقدناها بالبداوة العربية سارية إلى ما بعد الاستقرار بمدة طويلة. فثأر الدم من شرائع الصحراء ولكنه صار تشريعًا ثابتًا ولم يزُل تضامن العشيرة قط.

واللغة أكثر تحفظًا من العادة؛ فاحتفظت اللغة العبرية بالعديد من بقايا نمط الحياة فى تلك الحقبة الغابرة. فبعد الغزو بأجيال على سبيل المثال ظل البيت يسمى 'خيمة' لا فى الشِّعر وحده بل فى اللغة المتداولة أيضًا (القضاة ١٩: ٩؛ ٢٠: ٨؛ صموئيل الأول ١٣: ٢؛ الملوك الأول ٨: ٦٦). ويعود الجنود المسرحون «كُلٌّ وَاحِدٍ إِلَى خَيْمَتِهِ» (صموئيل الأول ٤: ١٠؛ صموئيل الثانى ١٨: ١٧). وكانت صيحة التمرد وراء داود 'كُلُّ رَجُلٍ إِلَى خَيْمَتِهِ يَا إِسْرَائِيلُ' (صموئيل الثانى ٢٠: ١) وعقب وفاة سليمان (الملوك الأول ٢١: ١٦). ومن ناحية أخرى فإن هذه الكلمة لم تبق طويلاً، فبعد ذلك بقليل نجد أن كل رجل عاد 'إِلَى بَيْتِهِ' (الملوك الأول ٢٢: ١٧) أو 'إِلَى مَدِينَتِهِ' (الملوك الأول ٢٢: ٣٦). وللتعبير عن 'الخروج فى الصباح الباكر' يُستعمل فى الغالب فعل معناه الحرفى 'شد دواب الأحمال' (القضاة ١٩: ٩؛ صموئيل الأول ١٧: ٢٠، إلخ)؛ ويتداوله البدو بمعنى 'ضرب الخيام فجرًا'. وظلت هذه التعبيرات متداولة بعد أن استقر بنو إسرائيل بكنعان ولمدة طويلة حيث كان هدفهم العيش فى أمان 'كل رجل تحت كرمته وشجرة تينه'.

وينبغى ملاحظة غلبة استعمال التعبيرات المجازية المستعارة من حياة البداوة فى أشعار العهد القديم. فالموت مثلاً يتم التعبير عنه بعبارة 'قطع حبل الخيمة' أو 'نزع الطُنب' (أيوب ٤: ٢١) أو 'انتقال الخيمة' نفسها (أشعياء ٣٨: ١٢). والخراب يُرمز إليه 'بتقطع الأطناب' و 'خراب الخيام' (إرمياء ١٠: ٢٠) فى حين أن الأمان يتمثل فى الخيمة ذات الأطناب التى لا تُقطع والأوتاد التى لا تُقلع (أشعياء ٣٣: ٢٠). والشعب الذى يزداد عددًا يُرمز إليه بخيمة مشدودة (أشعياء ٥٤: ٢). وأخيرًا فهناك ما لا يحصى من الإشارات الضمنية إلى الحياة الرعوية والإشارة إلى يهوه أو

مسيحه بعبارة 'الراعى الصالح' (المزامير ٢٣؛ أشعياء ٤٠: ١١؛ إرمياء ٢٣: ١-٦؛ حزقيال ٣٤، الخ).

٧. 'النموذج البدوى' للأنبياء

على الرغم من هذه السمات الباقية فإن أقدم النصوص التوراتية لا يبدى كثيرًا من الإعجاب بنمط الحياة البدوية. فقصة قايين (التكوين ٤: ١١-١٦) تعد إدانة للبداوة برمتها. فيُطرد قايين إلى الصحراء عقابًا له على قتل هابيل، ويهيم على وجهه فى الأرض بعد أن وُسم بعلامة هى وَسم بدو الصحراء. وكان هابيل راعى غنم (التكوين ٤: ٢) ويحظى بتعاطف كامل فى الراوية؛ إلا أن النص يوضح أنه كان يرعى الغنم والماعز؛ أى أنه يعيش نمط الحياة نفسه الذى عاشه الآباء العبرانيون على حافة الصحراء الحقيقية. وقبل ارتكابه جريمته كان قايين مزارعًا (التكوين ٤: ٢). وهكذا فالصحراء فى هذه القصة تمثل ملاذًا للمارقين الموصومين وهو ما كان بالفعل قبل نشأة القبائل من رعاة الإبل الذين شيدوا حضارة صحراوية لها شأنها إلا أن بنى إسرائيل لم يعرفوها.

وتطالعنا هذه النغمة السلبية نفسها فى قصة إسماعيل: 'يَدُهُ عَلَى كُلٍّ وَاحِدٍ وَيَدُ كُلٍّ وَاحِدٍ عَلَيْهِ وَأَمَامَ (بعيدًا عن) جَمِيعِ إِخْوَتِهِ يَسْكُنُ' (التكوين ١٦: ١٢). فالصحراء مأوى الضوارى والشياطين (أشعياء ١٣: ٢١-٢٢؛ ٣٤: ١١-١٥)، وإليها يُدفع بذبيحة الخطية محملة بذنوب الشعب (اللاويين ١٦).

ومن ناحية أخرى يطالعنا ما يعرف 'بالنموذج البدوى' للعهد القديم. فيلقى الأنبياء نظرة إلى الماضى، إلى حقبة صبا إسرائيل فى الصحراء حين كانت خطيبة يهوه (إرمياء ٢: ٢؛ هوشع ١٣: ٥؛ عاموس ٢: ١٠). ويبدون نفورهم من الراحة ورغد

العيش فى الحضر فى أيامهم (عاموس ٣: ١٥؛ ٦: ٨، الخ) ويرون الخلاص فى العودة فى وقت ما فى المستقبل إلى حياة الصحراء التى يعتبرونها عصرًا ذهبيًا (هوشع ٢: ١٦-١٧؛ ١٢: ١٠).

ويتضمن هذا المنظور رد فعل تجاه حضارة كنعان المستقرة بكل ما يحفها من مخاطر الضلال الأخلاقى والدينى. كما يتضمن ذكرى وحنينًا إلى العصر الذى قطع فيه الرب عهدًا مع إسرائيل فى الصحراء حين كانت إسرائيل وفية لربها. إلا أن البداوة نفسها ليست النموذج الأمثل؛ بل نقاء الحياة الدينية والوفاء بالعهد اللذين ارتبطا فى ذهن إسرائيل بحياتها الماضية فى الصحراء. وحين يتحدث الأنبياء عن العودة إلى الصحراء فليس هذا حنينًا لمجد فى حياة البداوة التى عاشها أسلافهم، بل وسيلة للهرب من فساد حياتهم فى الحضر. وتطالعنا روحانية الصحراء هذه مرة أخرى فى أواخر أيام اليهودية بين أشياع الطوائف فى قُمران حين كانت الرهبنة المسيحية لاتزال فى المستقبل.

٨. الركابيون

إن النموذج الأمثل الذى كان الأنبياء يمجدونه دون أن يسعوا إلى تطبيقه فى الواقع طبقته جماعة من المتشددين يعرفون بالركابيين. ومعرفتنا بهؤلاء الركابيين مستمدة أساسًا من سفر إرمياء. ولكى يقدموا مثالاً حيًا للشعب دعا النبى أفراد عائلة ركاب إلى المعبد وقدم لهم النبيذ فرفضوه بدعوى أن جدهم يوناداب بن ركاب أمرهم قائلاً: «لاَ تَشْرَبُوا خَمْراً أَنْتُمْ وَلاَ بَنُوكُمْ إِلَى الأَبَدِ. وَلاَ تَبْنُوا بَيْتاً وَلاَ تَزْرَعُوا زَرْعاً وَلاَ تَغْرِسُوا كَرْماً وَلاَ تَكُنْ لَكُمْ بَلِ اسْكُنُوا فِي الْخِيَامِ كُلَّ أَيَّامِكُمْ لِتَحْيُوا أَيَّاماً كَثِيرَةً عَلَى

وَجْهِ الأَرْضِ الَّتِي أَنْتُمْ مُتَغَرِّبُونَ (جيريم) فِيهَا». هذه الطاعة المتوارثة لأحكام جدهم تقدَّم كمثال يحتذى لليهود الذين لا يطيعون كلمة يهوه (إرمياء ٣٥).

ويمكن مقارنة هذه الفقرة بملاحظة أبداها جيروم كارديا عن الأنباط فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد يقول فيها: «من شرائعهم ألا يزرعوا ذرة أو يغرسوا أشجار فاكهة أو يشربوا الخمر أو يشيدوا بيوتًا؛ ومن يفعل ذلك عقابه الموت» (نقلاً عن Diodorus Siculus XIX, 94). ففى هاتين الفقرتين المتطابقتين نجد تناقضًا جوهريًا بين نمط حياة البداوة ونمط الحياة الزراعية المستقرة. واختار الركابيون العيش بمنأى عن حياة الحضر ولم يسجل لهم تواجد فى أورشليم إلا فى ظروف استثنائية حيث لجأوا إليها فرارًا من الكلدانيين (إرمياء ٣٥: ١١).

عاش الركابيون فى الظروف العادية حياة بداوة غير مرتبطين بالأرض. ولكنهم فى الوقت نفسه كانوا يُخلِصون فى عبادة يَهوه، وكافة أسماء الركابيين التى نعرفها ترتبط باسم يهوه (إرمياء ٣٥: ٣). ويقدمهم إرمياء كمثال يحتذى ويعدهم يهوه ببركته (إرمياء ٣٥: ١٩). وهم كبدو ينتظمون فى عشيرة؛ فهم 'بْنِى رَكَاب' أو 'بِيت رَكَاب'، ولكنهم يشكلون طائفة دينية أيضًا. و جدهم يوناداب مشرِّع دينى.

ويُعرف يوناداب بن ركاب لدينا بدوره فى ثورة ياهو (الملوك الثانى ١٠: ١٥-٢٤) حيث يخرج للقضاء على 'عبَدة بَعَل' فى السامرة، ويصطحب يهوناداب ليكون شاهدًا على 'غَيْرَتِي لِلرَّبِّ' (فقرة ١٦). من ثم فلابد أن يهوناداب كان عابدًا مؤمنًا بيهوه ولابد أن إيمانه الذى لا يتزعزع كان معروفًا للكافة. وتساعدنا هذه الحادثة على تحديد التاريخ الذى نشأ فيه الركابيون بحوالى سنة ٨٤٠ ق.م.، ويستدل من سفر

إرمياء على أنهم كانوا لايزالون على إيمانهم بنمط حياتهم هذا بعد ذلك بمئتين وخمسين سنة.

ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك فيربط بين الركابيين والقينيين وهم جماعة من أصل غير إسرائيلى عاشت حياة شبه بدوية على أطراف بنى إسرائيل أو وسطهم (القضاة ١: ١٦؛ ٤: ١١؛ ٥: ٢٤؛ صموئيل الأول ١٥: ٤-٦؛ ٢٧: ١٠) ومنهم تعرف بنو إسرائيل على اسم يهوه لأول مرة حسب ما ذهب بعض الباحثين. ويستدل على الصلة بين الركابيين والقينيين من نصين بسفر أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ٢: ٥٥ و٤: ١٢). وهما نصان غير مؤكدين نقديًا ومع ذلك فمن الغريب أن يرد فيهما ذكر ركاب أو 'بِيت ركاب' دون ذكر يوناداب. ويستدل منهما فى أحسن الأحوال على أن كاتب الأخبار استعان بالجانب القصصى لسلسلة أنساب فى الربط بين جماعتين عاشتا نمط حياة واحدًا تقريبًا.

يبدأ تأريخنا للركابيين بياهو وينتهى بعصر إرمياء. وليس لدينا ما يبرر اعتبارهم بقايا حقبة عاش فيها بنو إسرائيل حياة بداوة، وينص العهد القديم صراحة على أن حكمهم أسسه يوناداب فى القرن التاسع قبل الميلاد ولم يكن من بقايا أيام غابرة، بل حركة رجعية.

الباب الأول

مؤسسات الأسرة

الفصل الأول

الأسرة

١. نمط الأسرة عند بنى إسرائيل

يفرق علماء الأنثروبولوجيا الوصفية بين عدد من أنماط الأسرة. ففى النظام الأخوى مثلاً يكون الأخ الأكبر رأس الأسرة وتنتقل هذه السلطة ومعها الممتلكات من أخ إلى أخ. ووجدت شواهد على هذا النمط من المجتمعات عند الحتيين والحوريين بأشور وعيلام. ويقال إن هناك بقايا منه فى العهد القديم كما فى التشريع الذى يَفرض على الأخ الزواج من أرملة أخيه (سنتطرق إليه فى الفصل الخاص بالزواج) وفى انتقام أبناء يعقوب لاغتصاب أختهم دينة (التكوين ٣٤) وفى الدور الذى يلعبه لابان فى الترتيب لزواجه بأخته رفقة (التكوين ٢٤). وليس من بين هذه الأمثلة ما يبدو مقنعًا، ومع ذلك فلابد أن نعترف باحتمال وجود تأثير أشورى وحورى على عادات «أرَم نهَريم»؛ واستقر الآن وجود النسق الأخوى ولو كفرضية عند هذين الشعبين فى العصور الأولى. لذا فلا مجال لاستبعاد احتمال تأثيره على تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه، وقد تكون ثمة بقايا منه فى قصة رفقة.

وكان النظام الأموى بوصفه أحد أنماط الأسرة أكثر شيوعًا فى المجتمعات البدائية. والسمة المميزة لهذا النمط من المجتمعات لا تتمثل فى ممارسة الأم السلطة (فهذا نادر الوجود) بل فى نسب الطفل لأمه. فالطفل ينسب لأسرة الأم وجماعتها

ولا يعد ذا صلة بانتماءات الأب؛ حتى حقوق الإرث تتحدد حسب انتماءات الأم. والنظام الأموى وفقًا لما ذهبت إليه مدرسة جرايبنر وشـميت Graebner and Schmidt فى الأنثروبولوجيا الوصفية يرتبط بالزراعة فى حين ترتبط الحضارة الرعوية بالنظام الأبوى.

ومع ذلك يرى عديد من الباحثين تبعًا لما ذهب إليه روبرتسن سميث أن النظام الأموى كان النمط الأصلى للأسرة عند الساميين؛ ويرون أن بعـض عادات العهـد القديم وقصصه تدل على وجود هذا النظام عند بنى إسرائيل. فـفى سـفر التكـوين (٢٠: ١٢) يُتهم أبرام بالتكتم على أن سارة أخته لأنها كانـت فى الحقيقـة أختـه غـير الشقيقة التى تزوج. كما يُستشف من سفر صموئيل الثانى (١٣: ١٣) أنه كان يمكن لأمنون وثامار أن يتزوجا لأنهما - وإن كانا أخوين من أب واحـد هـو داود - فهمـا من أمين مختلفتين. والزواج بالأخت غير الشقيقة سـواء مـن ناحيـة الأب أو مـن ناحية الأم أمر تحرمه تشريعات اللاويين (١٨: ٩؛ ٢٠: ١٧) والتثنية (٢٧: ٢٢) وعـزرا (٢٢: ١١) إلا أن النصين الأخيرين يدلان على أن هذا التشريع لم يكن يتبـع دومًـا؛ ويخرج هؤلاء الباحثون من ذلك بأن قرابة الدم كانت فى الأصل لا تحتسب إلا مـن خلال الأم. كما يستنتجون أن الطفل كانت تـسميه الأم وأن ابـنى يوسـف اللذيـن أنجب من زوجتين مصريتين لم يُعترف بانتمائهما لبنى إسرائيل إلا بعد أن تبناهمـا يعقوب (التكوين ٤٨: ٥).

هذا الجدل لا يثبت القضية المطروحة. فالفقرة التى تدور حول ولدى يوسـف لا تعطى المعنى الذى يعزونه إليها كما يتبين من الفقرة التالية لها (التكـوين ٤٨: ٦). أما النص الخاص بكل من سارة وثامار فلا يثبت شيئًا سـوى أن الـزواج بالأخـت

غير الشقيقة لم يكن حُرِّم بعد. ثالثًا لم تكن الأم دائمًا هى التى تسمى الطفل (التكوين ١٦: ١٥؛ ١٧: ١٩؛ ٣٨: ٢٩-٣٠).

وقد يخرج البعض من الكتاب المقدس أيضًا بنمط نادر من الزواج لا تغادر الزوجة فيه عشيرتها، بل تضم زوجها إليها كما فى زواج شمشون بتمنة (القضاة ١٤)؛ وهو أيضًا من بقايا نظام أموى وسنتناوله فى الفصل الخاص بالزواج.

إن بنى إسرائيل ما قبل التاريخ يمثلون لنا كتابًا مغلقًا؛ ولكن مهما كان من أمر تلك الحقبة فلا شك أن الأسرة عند بنى إسرائيل كانت أبوية منذ عصر أقدم النصوص المعروفة لنا. والكلمة المناسبة لوصف ذلك «بيت آب»؛ وسلاسل الأنساب ترد دائمًا من ناحية الأب ونادرًا ما يرد للنساء ذكر؛ وأقرب الصلات فى القرابة البعيدة صلة العمومة (انظر اللاويين ٢٥: ٤٩). والزوج «سيد» (بَعَل) زوجته فى النمط العادى للزواج عند بنى إسرائيل. وكانت للأب السلطة المطلقة على أبنائه - حتى المتزوجين منهم إن كانوا يعيشون معه- وعلى زوجاتهم. وفى العهود الأولى كانت هذه السلطة تشمل الحياة والموت؛ فيحكم يهوذا بالموت على زوجة ابنه ثامار حين اتهمت بسوء السلوك (التكوين ٣٨: ٢٤).

وكانت الأسرة تتكون ممن تربطهم صلة الدم ووحدة المكان. و «الأسرة» «بيت»؛ وتكوين أسرة «بناء بيت» (نحميا ٧: ٤). وكانت أسرة نوح تشمل زوجته وبنيه وزوجاتهم (التكوين ٧: ١ و٧)؛ وكانت أسرة يعقوب تضم ثلاثة أجيال (التكوين ٤٦: ٨-٢٦). وكانت الأسرة تشمل الخدم والأغراب المقيمين (جيريم) والأرامل واليتامى ممن يعيشون فى حمى رأس الأسرة. فيظل يفتاح وهو لقيط طرده إخوته يدعى الانتماء «البيت أبيه» (القضاة ١١: ١-٧).

وهكذا فإن مصطلح «بِيت» يتسم كلفظ «أسرة» فى اللغات الحديثة بالمرونة الشديدة، وقد يشمل الشعب كله (بيت يعقوب أو بيت إسرائيل) أو قطاعًا كبيرًا من الشعب (بيت يوسف أو بيت يهوذا). وقد يعنى صلة القربى بمعناها الواسع؛ فيازنيا - وهو من نسل ركاب - وإخوته وبنوه يمثلون «بِيت ركاب» (إرمياء ٣٥: ٣)؛ ورؤساء الأسر فى قوائم كاتب أخبار الأيام يمثلون فى بعض الحالات رؤساء جماعات كبيرة العدد (أخبار الأيام الأول ٥: ١٥، ٢٤؛ ٧: ٧، ٤٠؛ ٨: ٦، ١٠، ١٣؛ ٩: ٩؛ ٢٣: ٢٤)؛ ورؤساء «الأسر» العائدون من بابل بصحبة عزرا يرافق كلاً منهم ما بين ثمانية وعشرين وثلاثمئة رجل (عزرا ٨: ١-١٤).

وبهذا المعنى الواسع كانت الأسرة جماعة توازى العشيرة (مِشپاحا). وكانت العشيرة تتركز فى منطقة واحدة وتشغل قرية واحدة أو أكثر حسب حجمها كعشيرة (مِشپاحا) الدانيين فى صرعة وأشتأول (القضاة ١٨: ١١)؛ وقد تعيش عشائر (مِشپاحوت) عدة فى مدينة واحدة كالجماعات القادمة من يهوذا وبنيامين والواردة فى إحصاء أورشليم لدى نحميا (نحميا ١١: ٤-٨) وكاتب أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ٩: ٤-٩). وكانت للعشيرة مصالح وواجبات مشتركة وكان أفرادها على وعى برباط الدم الذى يوحد بينهم، فكان كل منهم يسمى الآخرين «إخوته» (صموئيل الأول ٢٠: ٢٩).

وعلى الصعيد الدينى أيضًا لعبت الأسرة دورها كوحدة فى المجتمع. فكان الفصح عيدًا أسريًا يحتفى به فى كل بيت (الخروج ١٢: ٣-٤، ٤٦) وكان أبو صموئيل يصطحب الأسرة كلها من سنة إلى سنة للحج إلى شيلوه (صموئيل الأول ١: ٣ وما بعدها).

٢. التضامن الأسرى: «جوئيل»

كان على كل من أفراد الأسرة بهذا المعنى الواسع التزام بمساعدة الآخر وحمايته. وكان لدى بنى إسرائيل تشريع يحدد المناسبات التى تستدعى تطبيق هذا الالتزام؛ وهو تشريع «جوئيل» (ولىّ) وهو لفظ مشتق من جذر معناه «استرَدَّ» و «خلَّصَ» إلا أن معناه الأساسى «حَمَى». وكان لهذا التشريع ما يوازيه لدى الشعوب الأخرى (كالعرب) ولكنه كان ذا طابع خاص لدى بنى إسرائيل.

كان الـ «جوئيل» ولىّ مصالح الفرد والجماعة فهو مستردها وحاميها والمدافع عنها. فإذا اضطر فرد من بنى إسرائيل إلى بيع نفسه عبدًا سدادًا لدَين كان «يُستَرَد» من قبل أحد أقرب أقربائه (اللاويين ٢٥: ٤٧-٤٩). وإذا اضطر فرد من بنى إسرائيل إلى بيع إرثه كانت للولى أولوية على كل ما عداه من مشترين؛ فكان من حقه وفرضًا عليه أن يشتريه لنفسه والحيلولة دون خروج مِلكية الأسرة من نطاقها. واستُن هذا التشريع فى سفر اللاويين (٢٥: ٢٥) فكانت لإرمياء صفة الـ «جوئيل» حين اشترى الحقل من ابن عمه حنمئيل (إرمياء ٣٢: ٦ وما بعدها).

وقصة راعوث صورة أخرى لهذه العادة ولو أن مشترى الأرض فيها يتسم بقدر من التعقيد لتداخله مع فرض زواج الأخ بأرملة أخيه. فكانت لنعمِى بعض الممتلكات اضطرها الفقر لبيعها وكانت كنتها راعوث أرملة لم تنجب. فكان بوعَز «وليًا» لكل من نعمِى وراعوث (راعوث ٢: ٢٠) ولكن كان هناك قريب أقرب أحق به منه (راعوث ٣: ١٢؛ ٤: ٤). وكان يمكن لهذا الولى الأول أن يشترى الأرض ولكنه ما كان ليقبل الفرض المزدوج الذى يقضى بشراء الأرض والزواج براعوث لأن الطفل

الذى يولد من هذه الزيجة كان سينسب للزوج المتوفى ويرث أرضه (راعوث ٤: ٤-٦). فاشترى بوعز أرض الأسرة وتزوج براعوث (راعوث ٤: ٩-١٠).

يتبين من هذه القصة أن حق الولاية (جوئيل) كان يتبع ترتيبًا محددًا من القرابة يحدده سفر اللاويين (٢٥: ٤٩) على النحو التالى: أولاً العم يليه ابنه ثم تليهما القرابات الأخرى. كما كان يحق للولى التنازل عن حقه ويتنحى عن أداء واجبه دون لوم. فحين يخلع الرجل نعله (راعوث ٤: ٧-٨) فإنه يعلن تنازله عن حقه؛ ويصور سفر التثنية (٢٥: ٩) حالة مماثلة لتشريع زواج الأخ بأرملة أخيه إلا أن القصد فى هذه الحالة «تجريس» أخى الزوج. ويبدو أن مقارنة هذا التشريع بقصة راعوث تدل على أن فريضة زواج الأخ بأرملة أخيه كانت تطبقها العشيرة فى البداية كاسترداد الإرث، ولكنها اقتصرت فيما بعد على أخى الزوج.

وكان من أوائل الالتزامات المفروضة على الولى (جوئيل) ثأر الدم،ولكن سبق أن تناولنا هذه النقطة بالدرس ضمن درسنا لنظام القبيلة لأن جذورها ترجع إلى عادة صحراوية.

وتحول مصطلح «جوئيل» إلى المجال الدينى. فيطلق على يهوه المنتقم للمظلومين ومخلص الشعب فى أسفار أيوب (١٩: ٢٥) والمزامير (١٩: ١٥؛ ٧٨: ٣٥) وإرمياء ٥٠: ٣٤) والجزء الثانى من أشعياء (أشعياء ٤١: ١٤؛ ٤٣: ١٤؛ ٤٤: ٦؛ ٤٩: ٧؛ ٥٩: ٢٠).

٣. تطور العادات الأسرية

كان ثبات هذه الروابط الأسرية من مواريث النظام القبَلى. فالتحول إلى حياة الاستقرار وتطور حياة المدن واكبته تغيرات اجتماعية كان لها تأثيرها على العادات الأسرية. فلم تعد الأسرة تتمتع بالاكتفاء الذاتى لأن مستوى الرفاهية المادية ارتفع

وأدى نمو الصناعات إلى تخصصية فى الأنشطة. ولكن ظلت لدم مكانته وظلت الحِرف تتوارث من الأب إلى ابنه كما كان الحال فى مصر؛ ولم يكن الاحتفاظ بالكهانة فى أسر سبط لاوى إلا مثالاً مغاليًا على عرف عام. ولا شك أيضًا أن بعض القرى كانت تتكون من نجارين وحدادين (أخبار الأيام الأول ٤: ١٤؛ نحميا ١١: ٣٥) فى حين تخصصت قرى أخرى فى صناعة الكتان (أخبار الأيام الأول ٤: ٣١) أو الخزف (أخبار الأيام الأول ٤: ٢٣). وكانت اتحادات الحرفيين هذه يرأسها «أب» وكانت تسمى «مِشپاحوت» بما يوحى بأن أعضاءها تربطهم قرابة أو توحد بينهم صلة تشبه الأسرة على الأقل.

من كافة هذه الأسر الأبوية الكبرى التى توحدت طوال أجيال عدة حول رئيس واحد لم يبق إلا القليل إن وجد. فظروف المعيشة فى المدن حدت من الأعداد التى يمكن لها العيش تحت سقف واحد؛ فالبيوت التى كشفت عنها الحفائر صغيرة الحجم. ونادرًا ما نسمع عن أب يلتف حوله أكثر من بنيه المتزوجين وحين كان أحد الأبناء يتزوج وينشئ أسرة جديدة كان يقال إنه «بنى بيتًا» (نحميا ٧: ٤). ومستهل سفر أيوب عبارة عن قصة أبوية إلا أنه ينم عن عصره حين يصور أبناء أيوب بأن كلاً منهم كان يحضر الولائم فى بيت الآخر بالتناوب (أيوب ١: ٤، ١٣، ١٨). وكان لكل من أمنون وأبشالوم بيتًا مستقلاً عن القصر الذى عاش به داود مع أختهم غير المتزوجة ثامار (صموئيل الثانى ١٣: ٧، ٨، ٢٠).

وكان العبيد لايزالون يُعتبرون من أفراد الأسرة، إلا أن عددهم لم يكن كبيرًا حيث ظهرت بدلاً منهم طبقة اجتماعية أخرى هى طبقة الأجَراء. فمضى عالَم قوامه جماعات أسرية يعيش فيه الخدم مع سيد البيت ليحل محله مجتمع ينقسم إلى

ملِك و رعية، أصحاب عمل وعمال، أثرياء وفقراء. واكتمل هذا التحول فى كل من إسرائيل ويهوذا فى القرن الثامن قبل الميلاد.

لم تعد سلطة رأس الأسرة آنذاك غير محدودة. فلـم يعـد فى اسـتطاعة الأب أن يحكم على ابنه بالموت؛ وصار الحكـم - حـتى فى الجـرائم ضـد الأب أو الأم - بيـد شيوخ المدينة (التثنية ٢١: ١٨-٢١). وحتى فى عصر داود كان لكل فرد فى العشيرة حق التظلم من حكم عشيرته عند الملك نفسه (صموئيل الثانى ١٤: ٤-١١).

وهكذا فمع ضعف الشعور بالتضامن بدأ الفرد فى الخروج عـن جماعـة الأسرة. ويبرز مبدأ المسؤولية الفردية فى سفر التثنية (٢٤: ١٦) ويتم تطبيقه فى سفر الملـوك الثانى (٤١: ٦)؛ ويؤكد فى سفر إرمياء (٣١: ٢٩-٣٠) ويتطور فى سفر عزرا ١٤: ١٢-٢٠؛ ١٨: ١٠-٢٠). وفى الوقت نفسه أُهمل واجب المساعدة المتبادلة بين الأقارب وكان على الأنبياء أن يدافعوا عن الأرامل واليتامى (أشـعياء ١: ١٧؛ إرميـاء ٧: ٦؛ ٢: ٣). ولـم تعد فريضة زواج الأخ بأرملـة أخيـه ملزِمـة كمـا بـدت فى قـصة يهـوذا وتامـار (التكوين ٣٨) ويبين التشريع الوارد بسفر التثنية (٢٥: ٥-١٠) أن هذه الفريضة كان من الممكن رفضها. وحتى عادة ثأر الدم قُيدت بظهور القضاء الشرعى وتشريع مدن اللجوء (العدد ٣٥: ٩-٢٩؛ التثنية ١٩: ١-٢٤).

الفصل الثانى

الزواج

١. تعدد الزوجات والزواج بواحدة

إن قصة خلق أول اثنين من البشر (التكوين ٢: ٢١-٢٤) تمثل زواجًا أحاديًا حسب مشيئة الرب. ويقال إن آباء نسل شيث (كنوح فى سفر التكوين ٧: ٧) اتخذ كل منهم زوجة واحدة، ويظهر تعدد الزوجات لأول مرة فى نسل قايين الملعون حيث يتخذ لامك زوجتين (التكوين ٤: ١٩). هكذا كانت القصة التقليدية لأصل الإنسان.

وفى عصر الآباء كانت لإبراهيم فى البداية زوجة واحدة هى سارة، ولأنها كانت عاقرًا، تزوج بخادمتها هاجر بناء على طلب من سارة نفسها (التكوين ١٦: ١-٢). كما تزوج إبراهيم بقطورة (التكوين ٢٥: ١)، ولكن لما كان زواجه بها رُوى بعد وفاة سارة (التكوين ٢٣: ١-٢)، كان يمكن لقطورة أن تصبح زوجته الشرعية. (ولكن فى مقابل هذه الرؤية، فإن سفر التكوين (٢٥: ٦) الذى يتحدث عن سرارى إبراهيم بصيغة الجمع يبدو كأنه يشير إلى هاجر وقطورة.) وناحور الذى أنجب من زوجته مِلكة كانت له سرية هى رؤومة (التكوين ٢٢: ٢٠-٢٤)؛ وكانت لأليفاز بن عيسو زوجة وسرية معًا (التكوين ٣٦: ١١-١٢).

وكان الآباء فى ذلك يسايرون عادات عصرهم. وطبقًا لتشريع حامورابى (حوالى ١٧٠٠ ق. م.) لا يحق للزوج أن يتخذ زوجة ثانية ما لم تكن الأولى عاقرًا ويفقد هذا الحق إذا منحته الزوجة نفسها أمة سرية. كما يحق للزوج نفسه أن يتخذ سرية حتى وإن أنجب من زوجته؛ إلا أن السرية لا يكون لها ما للزوجة من حقوق ولا يحق له أن يتخذ سرية ثانية ما لم تكن الأولى عاقرًا. وكانت هذه العادات شائعة فى منطقة كركوك فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ولكن يبدو أن الزوجة العاقر فيها كانت تلزم بمنح زوجها سرية.

فى هذه الأمثلة كلها يلاحَظ أن الزواج أحادى نسبيًا؛ فلم تكن هناك أكثر من زوجة شرعية واحدة. إلا أن هناك أمثلة أخرى تبين أن هذه القيود لم تكن تتبع دومًا. فيعقوب تزوج بأختين: ليئة وراحيل؛ ووهبته كل منهما خادمتها (التكوين ٢٩: ١٥-٣٠؛ ٣٠: ١-٩) وكان لعيسو ثلاث زوجات متساويات فى المكانة (التكوين ٢٦: ٣٤؛ ٢٨: ٩؛ ٣٦: ١-٥). ويبدو أن الآباء اتبعوا قاعدة سلوكية أقل صرامة مما كان سائدًا فى بين النهرين فى العصر نفسه ولكن سرعان ما صارت القاعدة فى الأخيرة أكثر مرونة. وفى أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد تفسح مجموعة التشريعات الأشورية مكانًا وسطًا بين الزوجة والسرية التى هى أمَة للحريم (إسيرتو)؛ فكان يحق للرجل أن يتخذ عددًا من الحريم ويمكن لامرأة الحريم أن ترتقى إلى مرتبة الزوجة.

وتراخت القيود القديمة عند بنى إسرائيل فى عصر القضاة والمملكة. فكان لجدعون «نِسَاءٌ كَثِيرَاتٌ» وسرية واحدة على الأقل (القضاة ٨: ٣٠-٣١). ويقر سفر التثنية (٢١: ١٥-١٧) الزواج بزوجتين كحق شرعى وكان الملوك يحتفظون أحيانًا بعديد من الحريم.

يبدو أنه لم تكن هناك حدود لعدد الزوجات والسرارى الذى كان يحق للرجل أن يتخذ. وبعد ذلك بفترة طويلة يحدد التلمود عدد الزوجات بأربع للرعية وثمانى عشرة للملِك. ولكن لم يكن ترف اقتناء الحريم متاحًا فى الواقع إلا للملوك، أما العوام فكان عليهم أن يقنعوا بزوجة واحدة أو اثنتين على الأكثر. فكان لأبى صموئيل زوجتان إحداهما عاقر (صموئيل الأول ١: ٢)؛ وفى سفر أخبار الأيام الثانى (٢٤: ٣) يختار يهوياداع الكاهن زوجتين للملك يوآش. ويصعب تحديد نسبة انتشار الزواج بزوجتين والذى يرد بسفر التثنية (٢١: ١٥-١٧) أيضًا ولكن لعله لم يكن أكثر شيوعًا منه بين بدو فلسطين المعاصرة وفلاحيها ممن يندر بينهم تعدد الزوجات على الرغم من سماح الشريعة الإسلامى به. وتؤدى المصلحة الخاصة أحيانًا بالرجل إلى اتخاذ زوجة ثانية، فهو بذلك يكتسب خادمة ثانية؛ وفى الغالب يكون الباعث الرغبة فى كثرة الإنجاب لا سيما أن المرأة الشرقية سريعة الهرم بسبب زواجها المبكر. ولعبت هذه البواعث نفسها دورًا دون شك فى إسرائيل القديمة.

وكان وجود عدد من الزوجات معًا يساعد على افتقاد السلم فى البيت. فالزوجة العاقر تتعرض للإذلال من جانب ضرتها (حنة وفننة: سفر صموئيل الأول ١: ٦ مثلاً) حتى إن كانت الأخيرة أمَة (سارة وهاجر: سفر التكوين ١٦: ٤-٥)؛ والزوجة العاقر تغار من ضرتها القادرة على الإنجاب (كغيرة راحيل من ليئة: التكوين ٣٠: ١). وقد يضفى إيثار الزوج لإحدى زوجتيه على الأخرى المزيد من الشراسة إلى هذه الغيرة (التكوين ٢٩: ٣٠-٣١؛ صموئيل الأول ١: ٥) إلى أن تدخَّل التشريع (التثنية ٢١: ١٥-١٧) ليحول دون حصول أبنائه من الزوجة الأثيرة على أكثر من نصيبهم

العادل من الميراث. وترك هذا الموقف أثره على اللغة (العبرية) حيث تسمى الضرتين «متنافستين» (صموئيل الأول ١: ٦؛ سيراخ ٣٧: ١٢).

على أى فمن الواضح أن أكثر أنماط الزواج شيوعًا لدى بنى إسرائيل كان الزواج بواحدة. ومما يلاحظ أن أسفار صموئيل والملوك التى تشمل حقبة المملكة كاملة لا يرد بها ذكر أية حالة تعدد زوجات بين العامة (عدا حالة أبى صموئيل فى بداية الحقبة). كما لا يرد أى ذكر لتعدد الزوجات فى أسفار الحكمة التى تقدم صورة للمجتمع فى عصرها. وفيما عدا النص الوارد بسفر سيراخ (٣٧: ١١) المشار إليه آنفًا والذى يمكن تفسيره بمعنى أوسع فإن الفقرات العديدة التى وردت بهذه الأسفار وتتحدث عن زوجة فى بيتها كلها تشير إلى أسرة تقوم على زوجة واحدة (الأمثال ٥: ١٥-١٩؛ الجامعة ٩: ٩؛ سيراخ ٢٦: ١-٤ ورثاء الزوجة الصالحة الذى يختتم به سفر الأمثال ٣١: ١٠-٣١). ولا يشير سفر طوبيّا - وهو عبارة عن حكاية أسرة - إلا إلى نمط الأسرة القائم على زوجة واحدة: أسرة طوبيّا الأب وأسرة راجيل والأسرة التى ينشئها طوبيا الابن وسارة. وصورة هذا الزواج الأحادى ماثلة أمام أعين الأنبياء الذين يقدمون إسرائيل باعتبارها الزوجة الواحدة التى اختارها الرب الواحد (هوشع ٢: ٤ وما بعدها؛ إرمياء ٢: ٢؛ أشعياء ٥٠: ١؛ ٥٤: ٦-٧؛ ٦٢: ٤-٥) ويحيل حزقيال هذا المجاز إلى قصة رمزية (حزقيال ١٦). صحيح أن هذا النبى يشبِّه تعامل يهوه مع السامرة وأورشليم بالزواج بأختين (حزقيال ٢٣؛ إرمياء ٣: ٦-١١) إلا أن هذا لمجرد التوفيق بين القصة الرمزية الواردة بالإصحاح ١٦ والظروف التاريخية التى سادت عقب الانقسام السياسى.

٢. الزواج عند بنى إسرائيل

كما كانت المرأة غير المتزوجة تخضع لسلطة أبيها كانت الزوجة تخضع لسلطة زوجها. وتدرِج الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٧) الزوجة ضمن ممتلكات الرجل جنبًا إلى جنب مع خدمه وإمائه وثوره وحماره. والزوج يُدعى «بَعَل» أى «سيد» زوجته كسيادته على بيت أو حقل (الخروج ١٢: ٣، ٢٢؛ صموئيل الثانى ١١: ٢٦؛ الأمثال ١٢: ٤ إلخ)؛ إذن كانت الزوجة ملك سيدها (التكوين ٢٠: ٣؛ التثنية ٢٢:٢٢). ويعبِّر عن الزواج بالفعل «بَعَل» وهو فعلٍ جذره يعنى «تسَيَّدَ» (التثنية ٢١: ١٣؛ ٢٤: ١).

وهنا ينشأ التساؤل عما إذا كان هذا المعنى يدل على أن الزوجة كانت تعتبر مِلكية فعلية للزوج؛ بعبارة أخرى هل كان يشتريها؟ من الشائع أن بنى إسرائيل كانوا يمارسون نوعًا من «الزواج بالشراء» (أثبت علماء الأنثروبولوجيا الوصفية وجود هذا النوع من الزواج عند شعوب أخرى). والجدل هنا يقوم فى جزء منه على اللفظ المستعمل وفى الجزء الآخر على قصة راحيل وليئة (حيث تشكوان أن أباهما باعهما: التكوين ٣١: ١٥). ولكن لا ينبغى أن نضفى معنى شرعيًا رسميًا على كلمات وردت على لسان نساء فى لحظة غضب. على أى فأنصار نظرية زواج الشراء هذه يستندون أولاً وقبل كل شىء إلى عادة الـ «مُهَر».

كان الـ «مُهَر» (المَهر) مبلغًا من المال يلتزم الخطيب بسداده لأبى الفتاة. ويرد هذا اللفظ فى الكتاب المقدس ثلاث مرات لا أكثر (التكوين ٣٤: ١٢؛ الخروج ٢٢: ١٦؛ صموئيل الأول ١٨: ٢٥). وكان هذا المبلغ يتفاوت حسب طلب أبى الفتاة (التكوين ٣٤: ١٢) وحسب الحالة الاجتماعية للأسرة (صموئيل الأول ١٨: ٢٣). ففى الزواج الإجبارى بعد أن يكون رجل اغتصب فتاة عذراء يحدد التشريع المبلغ

بخمسين شاقل من الفضة (التثنية ٢٢: ٢٩). إلا أن هذه كانت عقوبة؛ أما المهر المعتاد فلابد أنه كان أقل. كما أن مبلغ الخمسين شاقل يوازى تقريبًا المبلغ الذى دفعه الفرعون أمينوفيس الثالث فى مقابل نسوة جيزر اللائى اشترى ليصرن ضمن حريمه. وطبقًا لما ورد بسفر الخروج (٢١: ٣٢) فإن التعويض الذى يُدفع عن موت خادمة كان محددًا بمبلغ ثلاثين شاقل، لكن هذا كان أيضًا بمثابة عقوبة. ويقدر التشريع الخاص بالوفاء بالنذور (اللاويين ٢٧: ٤-٥) قيمة المرأة بثلاثين شاقل والبنت تحت سن العشرين بعشرة شواقل.

وكان للخطيب أن يستعيض عن دفع المهر بالخدمة كما فعل يعقوب فى زيجتيه (التكوين ٢٩: ١٥-٣٠) أو بأداء مهمة تسند إليه كما فعل داود لميكال (صموئيل الأول ١٨: ٢٥-٢٧) وعثنيئيل لابنة كالب (يشوع ١٥: ١٦ = القضاة ١: ١٢).

هذا الالتزام بدفع مبلغ من المال أو ما يوازيه لأسرة الفتاة يضفى على الزواج عند بنى إسرائيل مظهر الشراء. إلا أن المهر (مُهَر) لم يكن ثمنًا يُدفع للأسرة فى مقابل المرأة كتعويض عنها كما يبدو؛ فهو أمر مختلف فى التشريع على الرغم من تشابهه الظاهرى. صحيح أن الزوج يكتسب به حقًا على المرأة إلا أن المرأة نفسها لم تكن تُشترى أو تباع. ويتضح الاختلاف بمقارنة زواج المهر بنمط آخر من الاقتران كان يمثل شراء فعليًا؛ فكان يمكن للأب أن يبيع ابنته لرجل آخر يرغب فى جعلها سرية له أو لابنه؛ وكانت هذه أمة وكان يمكن بيعها مرة أخرى ولكن ليس لأغيار (الخروج ٢١: ٧-١١). وربما كان للأب حق الانتفاع بالمهر ويرده لابنته عند الوراثة أو إذا أدت وفاة زوجها إلى فقرها. وهو ما قد يفسر شكوى راحيل وليئة من أبيهما لأنه «أكل ثمنهما» بعد أن «باعهما» (التكوين ٣١: ١٥).

وهناك عادة مماثلة باسم مماثل (مَهر) موجودة بين عرب فلسطين المعاصرين. والمهر مبلغ من المال يدفعه الخطيب لوالدى الفتاة، ويتفاوت هذا المبلغ من قرية إلى قرية وحسب دخل الأسرة وما إذا كانت الفتاة من الأقارب أم من خارج العشيرة وما إذا كانت من القرية نفسها أم من مكان غيرها. وهم لا يعتبرون هذا الأمر شراء بالمعنى الحقيقى. ويخصص جزء من المبلغ لجهاز العروس.

وكانت هناك عادة مشابهة فى التشريع البابلى القديم تُعرف باسم «تِرحاتو». ولم يكن المهر فى هذه الحالة شرطًا للزواج. وكان يُدفع عادةً لأبى الفتاة وأحيانًا للفتاة نفسها. وكان المبلغ يتفاوت بدرجة كبيرة من شاقل واحد إلى خمسين شاقل من الفضة. وكان الأب يتولى إدارة المبلغ وله حق الانتفاع به دون أن يبدده وكان يعيده للزوجة إذا ترملت أو لأولادها بعد وفاة أمهم. وفى التشريع الأشورى كان الـ «تِرحاتو» يُدفع للفتاة نفسها. ولم يكن ثمنًا تُشرى به، بل إما تعويضًا لها عن فقدان عذريتها أو صداقًا يُقصد به إعانة الزوجة إذا فقدت زوجها. وهناك حالة مشابهة ضمن عقود الزواج فى مستعمرة فيَلة اليهودية اعتبر المهر فيها ضمن ممتلكات الزوجة مع أنه دُفع لأبيها.

وكانت الهدايا التى يقدمها العريس بمناسبة الزفاف تختلف كليةً عن الـ «مُهَر» والفارق بينهما صريح فى سفر التكوين (٣٤: ١٢). فكانت الهدايا المقدمة للفتاة وأسرتها تمثل مكافأة لقبولهم خطبته. فما أن تمت الموافقة على زواج رفقة أخرج خادم إبراهيم آنية الفضة وآنية الذهب والثياب وقدمها للفتاة وقدم الهدايا لأخيها ولأمها (التكوين ٢٤: ٥٣).

وعُرفت هذه العادة فى بين النهرين. فورد فى تشريع حامورابى أن العريس يوزع الهدايا على والدى العروس وإذا فسخا الخطبة عليهما أن يردا ضعف ما أخذا. وكان الـ «تِرحاتو» فى التشريع الأشورى هبة من المال تُعطى للعروس مقدمًا، وكان العريس يقدم لها الحلى أيضًا ويقدم هدية لأبيها.

وهل كان هناك بالإضافة إلى ذلك مهر تدفعه العروس عند الزواج؟ يصعب التوفيق بين عادة كهذه ودفع المهر من جانب العريس. والحقيقة أن هذه النصوص لا تورد أى ذكر لما يشبه المهر تدفعه العروس؛ فيقدم الفرعون جيزر هدية زواج لابنته عندما تزوجها سليمان (الملوك الأول ٩: ١٦)؛ وعندما تزوج طوبيا من سارة وهب أبوها نصف ثروته لطوبيا (طوبيا ٨: ٢١). أما زواج سليمان فيتبع عادة المصريين وهو فوق العُرف بينما تدور قصة طوبيا فى أرض أجنبية. ولما كانت سارة ابنة وحيدة كانت هذه الهبة تبدو كسلفة من الإرث. وعند بنى إسرائيل كان يمكن للوالدين أن يقدما هدايا لابنتهما عند زواجها كأن يهباها عبدًا مثلاً (التكوين ٢٤: ٥٩؛ ٢٩: ٢٤، ٢٩) أو قطعة أرض (يشوع ١٥: ١٨-١٩) ولو أن الأخيرة قُدمت بعد الزواج. وبصورة عامة فإن عادة المهر الذى تدفعه العروس لم تتأصل ضمن عادات اليهود بل يكاد سيراخ (٢٥: ٢٢) ينكرها حيث يقول: «المرأة التى تعول زوجها تتعرض للغضب واللوم والعار».

أما فى التشريع البابلى فكان الأب يقدم لابنته بعض الممتلكات التى تخصها ومن حقها ولا يحق لزوجها إلا أن ينتفع بها وتُرد للزوجة إذا ترملت أو طلقت دون ذنب من جانبها. ويبدو أن التشريع الأشورى يتضمن بنودًا مشابهة.

وعندما تتزوج المرأة كانت تغادر بيت أبويها لتعيش مع زوجها وتنضم لعشيرته التى سينتمى إليها أولادها. فتترك رفقة أباها وأمها (التكوين ٢٤: ٥٨-٥٩) ولا يسمح إبراهيم لإسحق بالذهاب إلى بين النهرين ما لم توافق الزوجة المختارة له على أن تتبعه إلى كنعان (التكوين ٢٤: ٥-٨). ومع ذلك فإن بعض الزيجات المذكورة فى الكتاب المقدس تبدو كاستثناءات من هذه القاعدة العامة. فبعد تزويج راحيل وليئة يواصل يعقوب عيشه مع حميه لابان؛ وعندما يهرب يعنفه لابان لهروبه براحيل وليئة ويحتج بأنهما «بناتى» وأولادهما «بَنِيَّ» (التكوين ٣١: ٢٦، ٤٣). وكانت لجدعون سرية واصلت العيش مع أسرتها فى شكيم (القضاة ٨: ٣١) ويوطد ابنها أبيمالك الصلة التى جمعته بعشيرة أمه (القضاة ٩: ١-٢). وعندما يتزوج شمشون بامرأة فلسطينية من تمنة تواصل المرأة عيشها مع أبويها حيث كان شمشون يزورها (القضاة ١٤: ٨ وما بعدها؛ ١٥: ١-٢).

ويرى البعض أن هذه الزيجات نوع من الاقتران لا تغادر الزوجة فيه بيت أبيها؛ بل يقيم الزوج معها فى بيت أسرتها ويقطع صلته بعشيرته. ويطلق علماء الأنثربولوجيا الوصفية على هذا النمط اسم «زواج بينا» تبعًا لاسمه فى سيلان حيث تركز بحثهم. إلا أن التشبيه غير دقيق. فخدمة يعقوب لحميه مدة أربع عشرة سنة كانت مقابل الـ «مُهَر». وأقام ست سنوات أخر معه (التكوين ٣١: ٤١) لأنه كان يخاف ثأر عيسو (التكوين ٢٧: ٤٢-٤٥) ولأنه كان على عهد مع لابان (التكوين ٣٠: ٢٥-٣١). والحقيقة أن اعتراض لابان على رحيل يعقوب بزوجتيه (التكوين ٣٠: ٢٥ وما بعدها) لم يكن مبعثه تشريع الزواج؛ فلم يكن تعنيفه له إلا لهروبه بهما سرًا (التكوين ٣١: ٢٦-٢٨) وكان كلامه سيختلف لو كان يعقوب انضم بزواجه بابنتيه

إلى عشيرته. أما فى حالة جدعون فيؤكد النص أن المرأة كانت سرية. وقصة زواج شمشون أقرب إلى المعنى المقصود، ولكن ينبغى ملاحظة أن شمشون لم يستقر فى تمنة مع زوجته؛ بل كان يأتى لزيارتها ولم ينضم إلى عشيرتها، وبذلك فإن هذه الزيجة أيضًا لا تعد زواج «بينا».

وما يبدو أشبه بزيجة جدعون اقتران «الصديقة» عند قدامى العرب. فهو ليس زواجًا بقدر ما هو علاقة غرامية حرمها العرف؛ و«الصديقة» تعنى العشيقة. وزيجة شمشون تشبه نمطًا موجودًا عند العرب الفلسطينيين من حيث أنه زواج حقيقى ولكن بدون تعايش دائم. والمرأة سيدة بيتها؛ أما الزوج - ويُعرف باسم «جوز مُسرِّب» - فيأتى ضيفًا ومعه الهدايا. كما يشير التشريع الأشورى القديم إلى حالة تستمر المرأة فيها فى العيش مع أبيها ولكن لم يَثبت أن هذا النوع من الزواج (يسمى إريبو) يمثل نمطًا خاصًا من الزواج.

٣. اختيار العروس

لا يورد الكتاب المقدس أية معلومات عن السن التى كانت الفتاة تزوج فيها. وعادة تزويج البنت الكبرى لم تكن عالمية (التكوين ٢٩: ٢٦). ومن ناحية أخرى يبدو مؤكدًا أن الفتيان وبالتالى الفتيات أيضًا كانوا يتزوجون فى سن مبكرة؛ وهى عادة موجودة بالشرق منذ قرون ولاتزال سارية فى العديد من مناطقه حتى اليوم. ومع ذلك ففى سفرى الملوك يرد عادةً سن كل من ملوك يهوذا عند توليه العرش يليه فترة حكمه وسن ابنه (البكر فى العادة) الذى يخلفه. ومن هذه الأرقام يمكننا أن نستنتج أن ياكين تزوج فى سن السادسة عشر وآمون ويوشيا فى الرابعة عشر؛ إلا

أن الحسابات تقوم على أرقام ليست كلها مؤكدة. وفى عصور لاحقة حدد الأحبار السن الأدنى للزواج باثنتى عشرة سنة للفتيات وثلاث عشرة للفتيان.

فى ظل هذه الظروف يبدو مؤكدًا أن القرار كان للأبوين فى الترتيب لأية زيجة ولم يكن للفتاة أو الفتى رأى فى الموضوع. فيرسل إبراهيم عبده لاختيار زوجة لإسحق ويعدّ العبد العقد مع لابان أخى رفقة (التكوين ٢٤: ٣٣-٥٣).[1] ولم تُسأل رأيها إلا فيما بعد (٥٧-٥٨) وإذا فسرنا ذلك بمقارنته ببعض نصوص بين النهرين فإنها لم تُسأل رأيها لأن أباها كان ميتًا ولأن أخاها كانت له الولاية عليها. وعندما طرد إبراهيم هاجر من خيمته اتخذت هاجر لإسماعيل زوجة (التكوين ٢١: ٢١) وقام يهوذا بترتيب زواج ابنه البكر (التكوين ٣٨: ٦). وقد يرشد الأب ابنه فى اختياره زوجته، فمثلاً يرسل إسحق يعقوب للزواج بإحدى بنات خاله (التكوين ٢٨: ١-٢). ويطلب حمور يد دينة لتصبح زوجة لابنه شكيم (التكوين ٣٤: ٤-٦) وعندما يقع شمشون فى غرام امرأة فلسطينية يطلب يدها من أبويها (القضاة ١٤: ٢-٣). وحتى عيسو الذى يتصف باستقلالية الرأى يأخذ فى اعتباره وجهة نظر أبيه (التكوين ٢٨: ٨-٩). ويكون لكالب القرار فى زواج ابنته (يشوع ١٥: ١٦) وكذلك شاول (صموئيل الأول ١٨: ١٧، ١٩، ٢١، ٢٧؛ ٢٥: ٤٤). وفى ختام العهد القديم يسدى طوبيا الأكبر لابنه النصح فى اختيار الزوجة (طوبيا ٤: ١٢-١٣) وزواج طوبيا الأصغر بسارة يوافق عليه أبو سارة فى غيابها (طوبيا ٧: ٩-١٢).

وما أن يُعرض طلب الزواج على والدى الفتاة كانا يناقشان الظروف خاصة المهر (التكوين ٢٩: ١٥ وما بعدها؛ ٣٤: ١٢). خلاصة القول إن البنات فى سن الزواج كن يسببن للأب فى ذلك العصر ما يسببن اليوم من قلق (سيراخ ٤٢: ٩).

على أى فولاية الأب لم تكن تعنى تجاهل مشاعر الخطيبين. فبنو إسرائيل عرفوا الزواج عن حب. فالفتى يعلن عن رغبته (التكوين ٣٤: ٤؛ القضاة ١٤: ٢) وقد يتخذ القرار بنفسه دون الرجوع لأبيه، بل ضد رغبته أحيانًا (التكوين ٢٦: ٣٤-٣٥). ومن النادر أن تقوم الفتاة بالمبادرة، ومع ذلك فميكال ابنة شاول تقع فى حب داود (صموئيل الأول ١٨: ٢٠).

والحقيقة أن الشباب كانت لديهم الفرصة للحب وللتعبير عن مشاعرهم إذ كانوا يحظون بدرجة كبيرة من الحرية. صحيح أن سفر المكابيين الثانى (٣: ١٩) يتحدث عن احتجاب فتيات أورشليم فى بيوتهن إلا أن هذا النص يشير إلى الحقبة الإغريقية وإلى حالة بعينها. كما أن حجب المرأة جاء فى عصر لاحق. فلم تكن الفتيات فى العصور القديمة محتجبات، بل كن يخرجن سافرات. وكن يرعين الأغنام (التكوين ٢٩: ٦) ويخرجن الماء (التكوين ٢٤: ١٣؛ صموئيل الأول ٩: ١١) ويلتقطن بقايا الحصاد (راعوث ٢: ٢ وما بعدها) ويزرن بيوتًا أخرى (التكوين ٣٤: ١). وكن يتحدثن إلى الرجال دون حرج (التكوين ٢٤: ١٥-٢١؛ ٢٩: ١١-١٢؛ صموئيل الأول ٩: ١١-١٣).

وكانت هذه الحرية تعرض الفتيات لعنف الفتيان أحيانًا (التكوين ٣٤: ١-٢) إلا أن الرجل الذى كان يغوى عذراء كان يلزم بالزواج من ضحيته وأن يدفع مهرًا أكبر ولم يكن يحق له أن يطلقها (الخروج ٢٢: ١٥؛ التثنية ٢٢: ٢٨-٢٩).

وكانت العادة أن يختار الرجل زوجته من أهله؛ وهى عادة موروثة من الحياة القبلية. فيوفد إبراهيم عبده ليختار لإسحق زوجة من أهله فى بين النهرين (التكوين ٢٤: ٤) وإسحق بدوره يرسل يعقوب إلى بين النهرين ليختار لنفسه زوجة

(التكوين ٢٩: ١٩) ويحزن أبو شمشون لأن ابنه لم يختر زوجته من عشيرته (القضاة ١٤: ٣)؛ كما يسدى طوبيا النصح لابنه بأن يختار زوجة له من قبيلته (طوبيا ٤: ١٢).

وكان الزواج من بنات العم شائعًا كزواج إسحق برفقة وزواج يعقوب براحيل وليئة. وهذه الزيجات لاتزال شائعة اليوم بين العرب الفلسطينيين حيث تكون الأولوية لابن العم فى زواج الفتاة. ولم يكن يمكن رفض طلب طوبيا ليد سارة لأنه أقرب أقاربها؛ فهذه «شريعة موسى» (طوبيا ٦: ١٣؛ ٧: ١١-١٢). إلا أن أسفار موسى الخمسة لا تحتوى على تشريع كهذا. ولا بد أن النص الوارد بسفر طوبيا يشير إما إلى الروايات الخاصة بزيجات إسحق ويعقوب (التكوين ٢٤: ٥٠-٥١) أو إلى التشريع الذى يقضى بزواج الوريثات من عشيرة آبائهن لتجنب اغتراب ممتلكات الأسرة (العدد ٣٦: ٥-٩) فسارة ابنة راعوئيل الوحيدة (طوبيا ٦: ١٢). وكانت هذه الاعتبارات نفسها الخاصة بالزواج وقرابة الدم أساس التزام الرجل بالزواج من أرملة أخيه.

وكانت الزيجات تعقد كذلك بين أفراد من أسر مختلفة بل من نساء غريبات أيضًا. فتزوج عيسو امرأتين حثيتين (التكوين ٢٦: ٣٤) وتزوج يوسف بمصرية (التكوين ١٤: ٥٤) وتزوج موسى بمديَنية (الخروج ٢: ٢١). وكانت زوجتا ابنى نعمِى موآبيتين (راعوث ١: ٤)؛ وكان من بين زوجات داود واحدة كالبية وأخرى آرامية (صموئيل الثانى ٣: ٣) وكان حريم سليمان يضم «نساءً غريبة كثيرة مع بنت فرعون: موآبيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثّيات» (الملوك الأول ١١: ١؛ وانظر ١٤: ٢١). كما تزوج أخاب من إيزابل الصيدونية (الملوك الأول ١٦: ٣١). وكان

نساء بنى إسرائيل أيضًا يتزوجن بأغراب؛ فتزوجت بثشِبَع من حثى (صموئيل الثانى ١١: ٣) وتزوجت أم حيرام النحّاس برجل من أهل صور (الملوك الأول ٧: ١٣-١٤).

هذا الزواج المختلط الذى عقده الملوك لدواعٍ سياسية صار شائعًا بين الرعية أيضًا بعد الاستقرار بكنعان (القضاة ٣: ٦) ما أدى إلى فساد نقاء دم إسرائيل وعرّض عقيدتها الدينية للخطر (الملوك الأول ١١: ٤) ولذا تم تحريمه بتشريع (الخروج ٣٤: ١٥-١٦؛ التثنية ٧: ٣-٤). واستُثنى من هذا التشريع النساء اللائى يُأسرن فى الحرب حيث يحل لبنى إسرائيل أن يتزوجوهن بعد أداء طقوس ترمز إلى تخليهن عن بلادهن الأصلية (التثنية ٢١: ١٠-١٤). ولكن قليلاً ما كان يُلتزَم بهذه المحرمات، وواصلت الجماعات العائدة من السبى عقد الزيجات المختلطة (ملاخى ٢: ١١-١٢)؛ ما اضطر عِزرا ونحميا إلى اتخاذ إجراءات حازمة يبدو أنها لم تكن فعالة بالقدر الكافى (عزرا ٩-١٠؛ نحميا ١٠: ٣١؛ ١٣: ٢٣-٢٧).

وفى إطار الأسرة كان الزواج بين أفراد شديدى القرابة محرمًا. فالمرء لا يجب أن يقترن «بقريب جسده» (اللاويين ١٨: ٦) والمصاهرة تتم بغرض إيجاد صلة توازى وحدة الدم (اللاويين ١٨: ١٧). وتصل هذه التحريمات ذروتها بتحريم زنا المحارم. وبعض هذه التحريمات قديم؛ وبعضها الآخر إضافات لاحقة إلى التشريع؛ والمجموعة الرئيسة للمحرمات مدرجة بالإصحاح ١٨ من سفر اللاويين. وهناك مانع شرعى يعزى لوحدة الدم بين الأب وابنته وبين الأم وابنها (اللاويين ١٨: ٧) وبين الأب وحفيدته (اللاويين ١٨: ١٠) وبين الأخ وأخته (اللاويين ١٨: ٩؛ التثنية ٢٧: ٢٢). والزواج بالأخت غير الشقيقة والذى كان محللاً فى عصر الآباء (التكوين ٢٠: ١٢) بل فى عصر داود أيضًا (صموئيل الثانى ١٣: ١٣) حرِّم ضمن تشريعات سفر

اللاويين (اللاويين ١٨: ١١؛ ٢٠: ١٧)؛ والزواج بين ابن الأخ وعمته كذلك الذى أثمر موسى (الخروج ٦: ٢٠؛ العدد ٢٦: ٥٩) تم تحريمه فى سفر اللاويين (١٨: ١٢-١٣؛ ٢٠: ١٩). ومانع الزواج قائم على القرابة بين الابن وزوجة أبيه (اللاويين ١٨: ٨) وبين الحمى وزوجة ابنه (اللاويين ١٨: ١٥؛ ٢٠: ١٢ وانظر التكوين ٣٨: ٢٦) وبين الحماة وزوج ابنتها (اللاويين ٢٠: ١٤؛ التثنية ٢٧: ٢٣) وبين الرجل وابنة امرأة تزوجها أو حفيدتها (اللاويين ١٨: ١٧) وبين الرجل وزوجة عمه (اللاويين ١٨: ١٤؛ ٢٠: ٢٠) وبين زوجة الأخ وزوج الأخت (اللاويين ١٨: ١٦؛ ٢٠: ٢١). كما حُرم الزواج بأختين (اللاويين ١٨: ١٨) مع أنه قد يبدو محللاً فى حالة يعقوب.

وكان أعضاء السلك الكهنوتى يخضعون لقيود خاصة. فطبقًا لسفر اللاويين (٢١: ٧) لا يحل لهم الزواج بامرأة كانت بغيًا أو بطالق. وإلى هذين النوعين من النساء أضاف حزقيال (٤٤: ٢٢) الأرامل ما لم تكن أرملة كاهن. وكانت القيود أكثر تشددًا بالنسبة لكبير الكهنة؛ إذ لا يحل له إلا أن يتزوج بعذراء من بنى إسرائيل.

٤. الخِطبة

الخطبة وعد بالزواج تعقد قبل الزفاف بفترة ما. وهى عادة عرفها بنو إسرائيل، ولها فى العبرية لفظ هو «أَرَس» ورد فى الكتاب المقدس إحدى عشرة مرة.

لا تقدم الأسفار التاريخية الكثير من المعلومات عن هذا الموضوع. وتتسم خطبتا إسحق ويعقوب بقدر من الغرابة. فمع أن رفقة وُعدت لإسحق فى بين النهرين فإن الزواج لم يتم إلا بعد أن لحقت به فى كنعان (التكوين ٢٤: ٦٧)؛ وانتظر يعقوب سبع سنوات ليتزوج، إلا أنه كان على عهد خاص مع لابان (التكوين ٢٩: ١٥-٢١). وتتسم قصة داود وابنتى شاول بمزيد من الوضوح. فكان داود وُعد

ميرَب، ولكن حين حان الوقت أعطيت لرجل غيره (صموئيل الأول ١٨: ١٧-١٩)؛ ووُعدت ميكال لداود فى مقابل غُلَف مئة من الفلسطينيين فأتى بها قبل انتهاء المهلة (صموئيل الأول ١٨: ٢٦-٢٧). ومن ناحية أخرى تزوج طوبيا بسارة بمجرد الاتفاق على شروط عقد الزواج (طوبيا ٧: ٩-١٦).

ويتبين من النصوص التشريعية أن الخطبة كانت عادة معترفًا بها وتترتب عليها نتائج قانونية. فطبقًا لسفر التثنية (٢٠: ٧) فإن الرجل إذا خطب امرأة ولم يتزوجها بعد يعفى من الخروج للحرب. ويحدد تشريع التثنية (٢٢: ٢٣-٢٧) حالة يتم فيها اغتصاب فتاة مخطوبة على يد رجل غير خطيبها. فإذا ارتكبت الجريمة فى مدينة تُرجم الفتاة ومن أغواها لأنها كان عليها أن تصرخ طلبًا للغوث؛ وإذا اغتصبت فى الريف فإن الموت للمغتصِب وحده لأن المرأة ربما صرخت ولم يسمعها أحد.

ولعل التفسير الوارد بسفر صموئيل الأول (١٨: ٢١) يحفظ الصيغة التى ينطق بها أبو الفتاة لتصبح الخطبة شرعية: «تُصَاهِرُنِى اليَوْمَ». وكانت مسألة المهر تُناقش مع أبى الفتاة وقت الخطبة، وكان يؤدَّى فورًا بالطبع لو كان نقدًا وهو الحال عادةً.

وعُرفت هذه العادة فى بين النهرين أيضًا. فكانت تتم بدفع المهر (تِرحاتو) وتترتب عليها نتائج قانونية. وكانت هناك فترة ما تفصل بين الخطبة والزواج يحق لأى من الطرفين فسخها فيها ولكن بغرامة. وكان التشريع الحثى يتضمن بنودًا مشابهة.

٥. العرس

يلاحظ أن الزواج سواء لدى بنى إسرائيل أو فى بين النهرين كان عقدًا مدنيًا صرفًا لا يحدده طقس دينى. صحيح أن ملاخى يسمى العروس «امْرَأَةُ عَهْد» («بْريت»

ملاخى ٢: ١٤) و لفظ «بريت» يرد عادةً بمعنى «عهـد ديـنى»؛ إلا أن العهـد فى هـذا المقام ما هو إلا عقد الزواج. وفى سفر الأمثال (٢: ١٧) يـسمَّى الـزواج «عهـد الإله» وعهد سيناء فى مجاز حزقيال (١٦: ٨) يصير عقد زواج بين يهوه وإسرائيل.

وقد تكون هذه النصوص المشار إليها تلمح إلى عقد مكتـوب؛ وإذا نحينـا هـذه الإشارات جانبًا نجد أن العهد القديم لا يشير إلى عقد زواج مكتـوب إلا فى قـصة طوبيا (طوبيا ٧: ١٣). وبين أيدينا عدد من عقود الزواج ترجع إلى مـستعمرة فيَلـة اليهودية فى القرن الخامس قبل الميلاد، وكانـت كتابـة عقـود الـزواج صـارت عادة مستقرة فى العصر اليونانى الرومى. أما تاريخ بدايتها فيصعب تحديده. وكانـت هـذه العادة موجودة فى عصور سحيقة فى منطقة بين النهرين ويـنص تـشريع حـامورابى صراحة على أن الزواج الذى يتم دون عقد رسمى يعد باطلاً. وتـم تـشريع الطـلاق عند بنى إسرائيل قبل الخروج (التثنية ٢٤: ١-٣؛ إرمياء ٣: ٨) ومن غير المعقول ألا يكون لعقود الزواج وجود فى الوقت نفسه. وربما كان عدم الإشارة إليها فى الكتاب المقدس من قبيل المصادفة لا أكثر.

وترد الصيغة التى تقال عند الزواج فى عقود فيَلة التى كتبت بلسم الـزوج: «هى زوجتى وأنا زوجها منذ اليوم والى الأبد». ولم تكن المرأة تقول شـيئًا. وثمـة صـيغة مماثلة ترد بسفر طوبيا (٧: ١١) حيث يقول أبو سارة لطوبيا: «من الآن أنـت أخوهـا وهى أختك». وفى عقد يرجع للقرن الثانى بعد الميلاد تم العثـور عليـه فى صـحراء يهوذا نجد الصيغة على النحو التالى: «ستكونى زوجتى».

كان الزواج مناسبة بهيجة بالطبع. وكان الطقس الأساسى دخول العـروس بيـت العريس. وكان العريس يزف إلى بيت العروس وعلى رأسه تاج (نشيد الأنشاد ٣: ١١؛

أشعياء ٦١: ١٠) وأصحابه من حوله بالدفوف وآلات الطرب (المكابيين الأول ٩: ٣٩). وتكون العروس فى أبهى حللها وكامل حليها (المزامير ٤٥: ١٤-١٥؛ أشعياء ٦١: ١٠) إلا أنها كانت تضع على وجهها نقابًا (نشيد الأنشاد ٤: ١، ٣؛ ٦: ٧) لا تخلعه عنه إلا فى غرفة الزوج. وهذا ما يفسر تغطية رفقة لوجهها بالبرقع لدى رؤيتها خطيبها إسحق (التكوين ٢٤: ٦٥) وقدرة لابان على استبدال راحيل بليئة فى زواج يعقوب الأول (التكوين ٢٩: ٢٣- ٢٥). وكانت العروس تدخل بيت العريس (المزامير ٥٤: ٦١ وانظر التكوين ٢٤: ٦٧) ومعها صاحباتها (المزامير ٤٥: ١٥) يتغنين بأغانى الحب ثناءً للعروسين (إرمياء ١٦: ٩) وبقيت من هذه الأغانى أمثلة بسفرى المزامير (٥٤) ونشيد الأنشاد سواء أفسرناها حرفيًا أو مجازًا.

وكانت لعرب فلسطين والشام عادات مماثلة كالزفة وأغانى الزفاف ونقاب العروس. وكانت العروس تحمِل أحيانًا فى الزفة سيفًا أو يحمله أحدهم أمامها وكانت فى بعض الأحيان تؤدى رقصة بالسيف. ويقارن البعض هذه الرقصة برقصة شولميث فى نشيد الأنشاد (٧: ١). وكانت العروس فى بعض القبائل تمثِّل الفرار من عريسها ويكون على العريس أن يمثل مشهدًا يمسك بها فيه بالقوة. ويقال إن هذه الألعاب من بقايا الزواج بالغصب؛ ومن أمثلتها فى العهد القديم قصة بنى بنيامين والفتيات اللائى كنّ يرقصن بكروم شيلوه (القضاة ٢١: ١٩-٢٣). وليس لهذه المقارنات أساس قوى. فالتلويح بالسيف عمل رمزى يمثل بتر النحس وطرد الأرواح الخبيثة. وليس ثم ما يوحى بأن رقصة شولميث كانت رقصًا بالسيف. أما واقعة شيلوه فحدثت فى ظروف استثنائية وردت بالقصة.

ثم تلت ذلك وليمة كبرى (التكوين ٢٩: ٢٢؛ القضاة ١٤: ١٠؛ طوبيا ٧: ١٤). والوليمة فى هذه الفقرات الثلاث تقام فى بيت أبى العروس إلا أن الظروف كانت استثنائية. وكانت القاعدة أن تقام ببيت العريس (انظر متى ٢٢: ٢). وكانت الوليمة تستمر عادةً سبعة أيام (التكوين ٢٩: ٢٧؛ القضاة ١٤: ١٢) وقد تطول لأسبوعين (طوبيا ٨: ٢٠؛ ١٠: ٧). إلا أن الزواج كان يتم فى الليلة الأولى (التكوين ٢٩: ٢٣؛ طوبيا ٨: ١). وكان يتم الاحتفاظ بقطعة القماش الدامية المتبقية من ليلة الزفاف حيث كانت تثبت عذرية العروس وتؤخذ دليلاً إذا ما تجنى عليها زوجها بعدم العذرية (التثنية ٢٢: ١٣-٢١). ولاتزال هذه العادة الساذجة معمولاً بها فى فلسطين وغيرها من البلاد المسلمة.

٦. التبرؤ والطلاق

كان يحل للزوج أن يطلق زوجته. والدافع الذى يقر به سفر التثنية (٢٤: ١) أن «وَجَدَ فِيهَا عَيْبَ شَىءٍ». وهى عبارة فى غاية الغموض، وفى عصر الأحبار دار جدل حاد حول معنى هذا النص. فلم تعترف طائفة شمَّاى المتزمتة إلا بالزنا وسوء السلوك كدافعين للطلاق، أما طائفة هِليل الأكثر تحررًا فذهبت إلى قبول أى سبب مهما كانت تفاهته كألا تحسن الزوجة طهى الطعام أو لمجرد ميل الزوج لإمرأة أخرى. وحتى قبل ذلك العصر يقول سيراخ (٢٥: ٢٦) للزوج: «إن لم تسلُك طَوع يدك ... فاقطعها عن جسدك».

كان إيقاع الطلاق أمرًا يسيرًا؛ فكان الزوج يعلن نقضه عقد الزواج: «لأَنَّهَا لَيْسَتِ امْرَأَتِى وَأَنَا لَسْتُ رَجُلَهَا» (هوشع ٢: ٤). وفى مستعمرة فيَلة كان يقول العبارة التالية أمام شهود: «أنا أطلق زوجتى» (حرفيًا «أبغض زوجتى»). وفى أشور كان يقول:

«أنا أتبرأ منها» أو «لستِ زوجتى من الآن». ولكن كان على الزوج فى كل من إسرائيل وبين النهرين وفيلة أن يصوغ «كتاب طلاق» (التثنية ٢٤: ١، ٣؛ أشعياء ٥٠: ١؛ إرمياء ٣: ٨) يَسمح للمرأة بالزواج بغيره (التثنية ٢٤: ٢). وتم الكشف عن كتاب طلاق يرجع تاريخه لمطلع القرن الثانى الميلادى فى كهوف المربعات.

ووضع التشريع بعض القيود على حق الزوج. فالزوج إذا افترى على زوجته بعدم العذرية عند زواجه بها لا يحق له أن يطلقها أبدًا (التثنية ٢٢: ١٣-١٩) وهو ما يسرى أيضًا على الرجل إذا أجبر على الزواج بفتاة كان اغتصبها (التثنية ٢٢: ٢٨-٢٩). وإذا تزوجت الطالق بآخر ثم استعادت حريتها بموت الزوج الثانى أو بطلاقها منه لم يكن يحق للزوج الأول أن يتزوجها مرة أخرى (التثنية ٢٤: ٣-٤؛ وانظر إرمياء ٣: ١). أما زواج هوشع من الزوجة نفسها مرتين (هوشع ٢-٣) فإذا كان بالفعل أعاد زوجته بعد أن طلقها، فهذا أمر لا يحرمه هذا التشريع؛ فهى لم تتزوج بغيره بل صارت بغيًا. كما لا ينطبق هذا التشريع على ميكال التى تزوجت أولاً من داود ثم أعطيت لرجل آخر وعادت فى النهاية إلى داود (صموئيل الأول ٢٠:١٨-٢٧؛ ٢٥: ٤٤؛ صموئيل الثانى ٣: ١٣-١٦) لأن داود لم يطلقها.

ولا نعلم مدى ممارسة الأزواج فى بنى إسرائيل هذا الحق الذى يتسم بصعوبة بالغة. فتثنى أسفار الحكمة على الوفاء بين الزوجين (الأمثال ٥: ١٥-١٩؛ الجامعة ٩: ٩) ويقول ملاخى إن الزواج يحيل القرينين كيانًا واحدًا وعلى الزوج أن يفى بالعهد الذى قطع لقرينته «لأَنَّهُ يَكْرَهُ الطَّلاَقَ قَالَ الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ» (ملاخى ٢: ١٤-١٦). إلا أننا لا نجد إعلان أبدية الزواج إلا فى عصر العهد الجديد على لسان عيسى

المسيح. وهو يستعين بالمنطق نفسه الذى اتبع ملاخى: «فَـالَّذِى جَمَعَـهُ اللهُ لاَ يُفَرِّقُـهُ إِنْسَانٌ» (متى ٥: ٣١-٣٢؛ ١٩: ١-٩).

أما المرأة فلم يكن يحل لها أن تطلب الطلاق. حتى فى مطلـع الحقبـة المـسيحية حين أرسلت سالومى أخت هيرود رسالة طلاق لزوجها كستابار اعتُبر تصرفها هـذا منافيًا للشريعة اليهودية. وإذا كان الإنجيل يتصور إمكانيـة أن تطلـق المـرأة زوجهـا (مرقس ٢٠: ١٢) فهو فى إشارة إلى عادات غير اليهود. ففى مستعمرة فيَلـة اليهوديـة التى كانت خاضعة لـسيطرة غـير اليهـود كان يحـل للمـرأة أن تطلـق زوجهـا. وفى فلسطين نفسها ثبت وجود هذه العادة فى القرن الثـانى المـيلادى فى وثيقـة تنـتمى لصحراء يهوذا.

وفى بين النهرين كان تشريع حامورابى يسمح للزوج بتطليق زوجته بنطق الصيغة القانونية المحددة ولكنه كان يلزمه بأن يدفع لها تعويضًا يتفاوت حسب الظـروف. ولم يكن يحل للزوجة أن تحصل على الطلاق إلا بعـد حكـم قـضائى يثبـت ذنـب الزوج. وفى التشريع الأشورى كان يحل للزوج أن يتبرأ من زوجته دون تعويض، أما الزوجة فلم يكن يحل لها أن تحـصل على الطـلاق. ومـع ذلـك فـإن عقـود الـزواج الأشورية تبين عن وضع أكثر تعقيدًا، فهى تشترط على الزوج شروطًا عـسيرة؛ فـفى الترتيب للزواج يحق لأبى الزوجة أن يحمى مصالحها بمواد قانونية خاصة.

ومع أن العهد القديم لا يتضمن أية إشارة إلى الشروط المالية فمن المـرجح أنهـا كانت تُشترط فى الطلاق عند بنى إسرائيل أيـضًا. فـفى عقـود زواج فيَلـة لا يحـل للزوج إذا تبرأ من زوجته أن يسترد المهر؛ وكان يدفع «ثمن الطلاق». وكانت الزوجـة

التى تنفصل عن زوجها تدفع له «ثمن الطلاق» أيضًا ولكنها كانت تأخذ ممتلكاتها الخاصة التى يفترض أن تشمل المهر.

٧. الزنا والفجور

يرد تحريم الزنا فى الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٤؛ التثنية ٥: ١٨) بين حرمتى القتل والسرقة وضمن الأعمال التى تؤذى الجار. وفى سفر اللاويين (١٨: ٢٠) توضع ضمن الآثام التى تقترف بحق الزواج؛ فهى «تنجس» الإنسان. إذن كان الزنا خطيئة فى حق الجار عند بنى إسرائيل كما فى سائر الشرق القديم إلا أن نص اللاويين (١٨: ٢٠) يضيف اعتبارًا دينيًا، وتقدم قصص سفر التكوين (٢٠: ١-١٣؛ ٢٦: ٧-١١) الزنا بوصفه خطيئة فى حق الرب.

وإذا اقترف المرء الزنا مع امرأة متزوجة يُقتل كلاهما (اللاويين ٢٠: ١٠؛ التثنية ٢٢: ٢٢) وتعامل الفتاة المخطوبة معاملة المرأة المتزوجة (التثنية ٢٢: ٢٣ وما بعدها) لأنها تنتمى لخطيبها انتماء المتزوجة لزوجها. وعقوبتهما الموت رجمًا بنص التثنية (٢٢: ٢٣ وما بعدها) وحزقيال (١٦: ٤٠) وربما كان الموت حرقًا فى العصور القديمة. فحكم يهوذا على زوجة ابنه ثامار بالحرق حية (التكوين ٣٨: ٢٤) لشكه فى أن تكون أعطت نفسها لرجل فى وقت كانت فيه أرملة ابنه عير ومخطوبة لابنه الآخر شيلة بمقتضى تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه.

وتحذر آخر مجموعة من الأمثال (الأمثال ١-٩) الشباب من إغواء امرأة غير وفية لزوجها. وتسمى هذه «امرأة غريبة» أى زوجة رجل آخر (الأمثال ٢: ١٦-١٩؛ ٥: ٢-١٤؛ ٦: ٣٢؛ ٧: ٢٧). وعقوبة هذا الحب الموت (٢: ١٨؛ ٥: ٥؛ ٧: ٢٦-٢٧) إلا أن هذا

«الموت» يرادف الهلاك الأخلاقى فهو يبدو كانتقام للزوج المخدوع (٦: ٣٤) ولا يبدو كعقاب على الزنا.

ونادرًا ما تشير الفقرات الأقدم فى سفر الأمثال إلى الزنا (الأمثال ٣٠: ١٨-٢٠) ولكنها تضعه جنبًا إلى جنب مع البغاء (٢٣: ٢٧). ومن يسعى وراء بغىّ يبدد ماله وقوّته (الأمثال ٢٩: ٣؛ ٣١: ٣) ولكنه لا يرتكب جرمًا فى نظر التشريع. فلا يلام يهوذا مثلاً على قضائه وطرًا ممن ظنها بغيًا (التكوين ٣٨: ١٥-١٩)؛ وإثمه الوحيد عدم مراعاته تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه تجاه زوجة ابنه (التكوين ٣٨: ٢٦).

ويوجه الأمثال (٥: ٥-١٩) النصح للزوج بالوفاء لزوجته إلا أنه لا يعاقَب على خيانته إلا إذا كان معتديًا على حقوق رجل آخر باتخاذ امرأة متزوجة رفيقة له.

وعلى نقيض ما كان الزوج يتمتع به من حلّية كان عقاب الزوجة إذا زنت قاسيًا؛ فهى «الخطيئة العظمى» فى بعض النصوص المصرية والأوجاريتية، وهى «خطيَّة عظيمة» كاد ملك جَرار أن يقترفها مع سارة (التكوين ٢٠: ٩، وانظر الاستعمال المجازى للعبارة نفسها فى الإشارة إلى عبادة الأوثان فى الخروج ٣٢: ٢١، ٣٠، ٣١؛ صموئيل الثانى ١٧: ٢١). وكان يمكن لزوجها أن يصفح عنها، ولكن كان بوسعه أن يطلقها أيضًا، وكان عقابها يستتبع الخزى (هوشع ٢: ٥، ١١-١٢؛ حزقيال ٦١: ٣٧-٣٨؛ ٢٣: ٢٩). وليست لدينا معلومات عن المرأة المتزوجة عدا الحكم على ابنة الكاهن إذا تحولت إلى البغاء بالحرق حية (اللاويين ٢١: ٩).

٨. زواج الأخ بأرملة أخيه

وفقًا لتشريع ورد بسفر التثنية (٢٥: ٥-١٠) إذا سكن الإخوة معًا ومات أحدهم دون أن تكون له ذرية يتخذ أحد إخوته الأحياء من أرملته زوجة له، والابن البكر الذى

تثمره هذه الزيجة الجديدة يعتبر ابن المتوفى. إلا أن أخا المتوفى يحق له رفض هذا الالتزام بأن يعلن رفضه أمام شيوخ المدينة؛ إلا أن هذا يعد عملاً مخزيًا. فتخلع الأرملة نعله عن قدمه وتبصق فى وجهه لأنه «لا يبنى بيت أخيه».

هذا التشريع يسمى فى العبرية «يابَم» أى «أخو الزوج». ولا يتضمن العهد القديم سوى مثالين عليه كلاهما يصعب تفسيره ولا يتطابق مع تشريع التثنية فى قصتى ثامار وراعوث.

يموت عير بكر يهوذا دون أن ينجب طفلاً من زوجته ثامار (التكوين ٨٣: ٦-٧). فيصبح واجبًا على أخيه أونان أن يتزوج بالأرملة إلا أن أونان لا يريد أن ينجب طفلاً لا يعد ابنه شرعًا. لذا فإنه يحبط اقترانه بثامار؛ وجزاء له على هذه الخطيئة يميته يهوه (التكوين ٣٨: ٨-١٠). فأصبح على يهوذا أن يزوج ثامار لابنه الأصغر شيلة، إلا أنه يتهرب من هذا الواجب (٣٨: ١١)؛ فتخدع ثامار حميها فيضاجعها (٣٨: ١٥-١٩). هذه القصة القديمة تقدم واجب زواج الأخ بأرملة أخيه فى صورة أشد وجوبًا منه فى تشريع التثنية؛ فأخو الزوج لا يحل له التحلل من هذا الواجب وينتقل إلى كل الإخوة الأحياء كل بدوره (انظر متى ٢٢: ٢٤-٢٧). وقد تكون مضاجعة ثامار ليهوذا من بقايا عصر كان واجب زواج الأخ بأرملة أخيه يقع على عاتق الحمى إن لم يكن له أبناء آخرون، وهى عادة وجدت لدى بعض الشعوب. والأرجح أن تكون عملاً يائسًا لامرأة ترغب فى الإنجاب من سلالة زوجها.

وتربط قصة راعوث بين عادة زواج الأخ بأرملة أخيه وواجب الاسترداد الذى يقع على عاتق الولى (جوئيل). ولا ينطبق عليها التشريع الوارد بالإصحاح ٢٥ من

سفر التثنية لأن راعوث لم يكن لزوجها الميت إخوة (راعوث ١: ١١-٢١). وتشير حتمية زواجها بأحد الأقرباء وانتقال هذا الواجب طبقًا لترتيب محدد (راعوث ٢: ٢٠؛ ٣: ١٢) إلى عصر أو وسط كان واجب زواج الأخ بأرملة أخيه مسألة تخص العشيرة ككل لا الأسرة بمعناها الضيق. على أية حال كانت نوايا الزيجة وتبعاتها تجعل منها زيجة من نوع زواج الأخ بأرملة أخيه؛ لأن القصد منها «تخليد اسم الميت» (راعوث ٤: ٥، ١٠؛ وانظر ٢: ٢٠) وكان الطفل الناتج عنها يعتبر ابن الميت (راعوث ٤: ٦؛ وانظر ٤: ١٧).

وهناك ما يشبه هذه العادة عند شعوب أخرى وبين جيران بنى إسرائيل بخاصة. ومع أن تشريع حامورابى لا يشير إليها فإن التشريعات الأشورية تخصها بعدد من البنود. ومع أنها لا تنص صراحة على شرط أن تكون الأرملة بلا أطفال فإن هذا قد يرجع إلى فجوة فى النص. وهى من ناحية أخرى تعامل الخطبة معاملتها الزواج الكامل؛ فإذا توفى الخطيب فلابد لخطيبته أن تتزوج أخاه. وتتضمن بعض التشريعات الحثية أيضًا إشارة إلى عادة زواج الأخ بأرملة أخيه إلا أنها أقل تفصيلاً. كما وجدت هذه العادة أيضًا عند الحريين فى نوزو وربما فى عيلام، وهناك شواهد على وجودها فى أوجاريت أيضًا.

والحديث عن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه يبدو بلا نهاية. واعتبرها البعض وسيلة للإبقاء على عادة عبادة الأسلاف بينما اعتبرها بعض آخر دليلاً على وجود مجتمع يقوم على سلطة الأخ. ولكن مهما كان الحال بالنسبة لسائر الأقوام، فالعهد القديم يقدم تفسيره الخاص، وهو يبدو كافيًا. والغرض الأساسى منها الحفاظ على نسل الذكور أو «الاسم» أو «البيت» وبالتالى فالطفل (البكر فقط على الأرجح)

الناتج عن زواج الأخ بأرملة أخيه كان يعتبر ابن الميت. ولم تكن هذه العادة مجرد مشاعر، بل تعبير عن مكانة صلات الدم. وكان لها غرض ثانوى يتمثل فى الحيلولة دون اغتراب ممتلكات الأسرة. ويبدو هذا الاعتبار واضحًا فى سفر التثنية (٢٥: ٥) حيث يشترط فى زواج الأخ بأرملة أخيه أن يسكن الإخوة معًا ويفسر سبب ربط حق الاسترداد فى قصة راعوث بواجب الزواج بالأرملة. وهذا الدافع نفسه نجده فى تشريع اليوبيل (اللاويين ٢٥) وفى التشريع الخاص بالبنات الوريثات (العدد ٣٦: ٢-٩).

حواشٍ

١ يعتبر ذكر بتوئيل أبى رفقة فى الفقرة ٥٠ إضافة، فكان بتوئيل ميتًا، وكان لابان كبير الأسرة (انظر الفقرات ٣٣، ٥٣، ٥٥، ٥٩).

الفصل الثالث

وضع المرأة: الأرامل

سبقت الإشارة إلى أن الزوجة كانت تسمى زوجها «بَعَل» (السيد)؛ وكانت تدعوه أيضًا «أدون» (السيد، التكوين ١٨: ١٢؛ القضاة ١٩: ٢٦؛ عاموس ٤: ١)؛ فكانت فى الحقيقة تخاطبه كما تخاطب الأمة سيدها أو أحد أفراد الرعية مليكه. وتدرج الوصايا العشر زوجة الرجل ضمن ممتلكاته جنبًا إلى جنب مع بيته وأرضه.وعبيده وإمائه وثوره وحماره (الخروج ٢٠: ١٧؛ التثنية ٥: ٢١). وكان يحق لزوجها أن يتبرأ منها بينما لم يكن يحق لها أن تطلب الطلاق؛ والزوجة لا ترث زوجها ولا البنات آباءهم ما لم يكن ثم وريث ذكر (العدد ٢٧: ٨). وإذا نذرت الفتاة أو المرأة المتزوجة نذرًا لا يعد صحيحًا إلا إذا صدق عليه زوجها أو أبوها، ويبطُل النذر إذا سحب هذا التصديق (العدد ٣٠: ٤-١٧).

ومع كل هذا لم تكن زوجة الإسرائيلى على مستوى الأَمَة. فكان يحق للرجل بيع عبيده أو حتى ابنته (الخروج ٢١: ٧) ولكن لم يكن يحق له بيع زوجته حتى إن كان أخذها أسيرة فى الحرب (التثنية ٢١: ١٤). كان من حق الزوج أن يطلق زوجته ولكن كان يحميها كتاب التبرؤ الذى يرد إليها حريتها. والأرجح أن المرأة المتزوجة كانت تحتفظ على الأقل بملكية جزء من مهرها وما آل إليها من أبويها وإن لم يكن لها حق التصرف فيه (انظر يشوع ١٥: ١٩؛ القضاة ١: ١٥).

كانت كافة الأعمال المنزلية تقع على عاتق المرأة، وكانت ترعى القطعان وتعمل فى الحقل وتطهو الطعام وتغزل الخيط وغير ذلك. ومع ذلك فإن هذا العمل الشاق لم يكن يحط من مكانتها؛ بل يكسبها اعتبارًا. وفى بعض الظروف كانت المرأة تشارك فى الشؤون العامة. فكرمت إسرائيل دبورة وياعيل كبطلتين (القضاة ٤-٥) وحكمت عثليا يهوذا لسنوات (الملوك الثانى ١١)؛ وكانت خُلدة النبية يستشيرها وزراء الملك (الملوك الثانى ٢٢: ١٤ وما بعدها)؛ ويحكى سفرا يهوديت وإستر عن إنقاذ الشعب على يد امرأة.

وفى إطار الأسرة كانت مكانة الزوجة تزداد بعد ولادتها الطفل البكر لا سيما إذا كان صبيا (التكوين ٢٦: ٤؛ ٢٩: ٣٠-٣١: ٢٤؛ ويلاحظ تفسير الأسماء التى تطلقها كل من ليئة وراحيل على طفليهما). فيزداد تعلق زوجها بها ويدين لها أطفالها بالطاعة والاحترام. ويدين التشريع أخطاء الأبناء فى حق أمهم قدر إدانته أخطاءهم فى حق أبيهم (الخروج ٢١: ١٧؛ اللاويين ٢٠: ٩؛ التثنية ٢١: ١٨-٢١؛ ٢٧: ١٦). وتحض الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٢) على البر بالأب والأم بالتساوى (انظر اللاويين ١٩: ٣). ويؤكد سفرا الحكمة على احترام الأم (الأمثال ١٩: ٢٦؛ ٢٠: ٢٠؛ ٢٣: ٢٢؛ ٣٠: ١٧؛ سيراخ ٣: ١-١٦). وتدل الفقرات النادرة التى تتناول حميمية الحياة الأسرية على أن الزوجة الإسرائيلية كانت تحظى بحب زوجها وإصغائه لها ومعاملته إياها كندّ له؛ كأم صموئيل مثلاً (صموئيل الأول ١: ٤-٨، ٢٢-٢٣) وامرأة شونم (الملوك الثانى ٤: ٨-٢٤) أو الزوجين المسنين فى سفر طوبيا. وما من شك فى أن هذه كانت الصورة المعتادة. وكانت انعكاسًا صادقًا لتعاليم التكوين حيث ورد أن الرب خلق المرأة معينًا للرجل وبها يلتصق (التكوين ٢: ١٨، ٢٤)؛ ويتغنى آخر إصحاحات

سفر الأمثال بالثناء على ربة البيت الصالحة التى يباركها أبناؤها وتكون محل فخر زوجها (الأمثال ٣١: ١٠-٣١).

مع ذلك كان الوضع الاجتماعى والتشريعى للزوجة فى بنى إسرائيل أدنى من وضعها فى بلاد كبرى حولهم. ففى مصر كانت الزوجة رأس الأسرة بكل ما يترتب على هذا الوضع من حقوق. وفى بابل كان يحق لها الامتلاك والتصرف القانونى وإبرام العقود، بل كان لها نصيب فى إرث زوجها.

وفى مستعمرة فيَلة وتحت سيطرة غير اليهود كانت للزوجة اليهودية بعض الحقوق المدنية. وسبق أن أشرنا إلى أنها كان يحق لها الطلاق. كما كان يحق لها أن تكون لها ملكيتها الخاصة، وبالتالى كانت تخضع للضرائب (وردت أسماء اثنتين وثلاثين امرأة ضمن قائمة طويلة من دافعى الضرائب). كما بقيت لنا صكوك تبادل وتبرعات وغيرها كانت النساء أطرافًا فيها.

أما وضع الأرامل فيستدعى بعض الملاحظات. فالنذر الذى تنذره زوجة كان يظل ملزِمًا لها بعد موت زوجها (العدد ٣٠: ١٠). وبمقتضى تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه كان يحق للأرملة التى ليس لها أبناء أن تظل جزءًا من عائلة زوجها. وإذا لم يكن لأخيها الميت أخ كان يحق لها الزواج من خارج العائلة (راعوث ١: ٩) وتقضى الفترة الفاصلة قبل زواجها الثانى ببيت أبيها (راعوث ١: ٨؛ التكوين ٣٨: ١١؛ وانظر اللاويين ٢٢: ١٣). ومع ذلك فقصة ثامار تبين أنه حتى فى أثناء تلك الفترة كانت لحميها الولاية عليها (التكوين ٣٨: ٢٤). وكانت الأرملة ترتدى ثوب الحداد لفترة (التكوين ٣٨: ١٤؛ صموئيل الثانى ١٤: ٢؛ يهوديت ٨: ٥؛ ١٠: ٣). وطول فترة

الحداد غير معروف، إلا أن قضاء أكثر من ثلاث سنوات فى حداد كما فعلت يهوديت يبدو أمرًا استثنائيًا (يهوديت ٨: ٤).

كانت يهوديت أرملة ثرية. أما الأرامل العاديات، خاصة من كنّ يعلن أطفالاً، فكنّ فى حالة يرثى لها (الملوك الأول ١٧: ٨-١٥؛ الملوك الثانى ٤: ١-٧؛ وانظر الأرملة فى الإنجيل، مرقس ١٢: ٤١-٤٤؛ لوقا ٢١: ١-٤). من ثم كنّ يخضعن لحماية التشريع الدينى ويوصَى بهن فى تلقى الصدقات جنبًا إلى جنب مع اليتيم والغريب المقيم - وهو كل من لم تعد له أسرة تعوله (الخروج ٢٢: ٢١، التثنية ١٠: ١٨؛ ٢٤: ١٧-٢١؛ ٢٦: ١٢-١٣؛ ٢٧: ١٩؛ وانظر أشعياء ١: ١٧؛ إرمياء ٢٢: ٣؛ ولاحظ النقيض فى أشعياء ١: ٢٣؛ إرمياء ٧: ٦؛ وانظر أيضًا أيوب ٢٩: ١٣). فالرب نفسه حاميهم حسب ما ورد فى المزامير (١٤٦: ٩).

الفصل الرابع

الأطفال

١. الموقف من الأطفال

فى زفاف الفلاحين والبدو فى فلسطين الحديثة يتم أحيانًا شق رمانة على عتبة البيت أو الخيمة؛ وترمز حباتها إلى كثرة الأطفال التى يتمناها لهم أصدقاؤهم.

كانت كثرة الأطفال فى إسرائيل القديمة نعمة تُشتهى، وكان المدعوون فى الزفاف يدعون بأن يبارَك العروسان بأسرة كثيرة العدد. ولدى مغادرتها أسرتها تبارك رفقة بالكلمات التالية: «أَنْتِ أُخْتُنَا. صِيرِى أُلُوفَ رَبَوَاتٍ» (التكوين ٢٤: ٦٠). وعندما يتزوج بوعَز براعوث كان الدعاء أن تكون زوجته «كَرَاحِيلَ وَكَلَيْئَةَ اللَّتَيْنِ بَنَتَا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ» (راعوث ٤: ١١-١٢). ويتلقى إبراهيم ومن بعده إسحاق وعدًا بأن تكون ذريته كثيرة كنجوم السماء (التكوين ١٥: ٥؛ ٢٢: ١٧؛ ٢٦: ٤). ويعد الرب هاجر أيضًا بأن يكون نسلها لا يحصى (التكوين ١٦: ١٠). فالبنون «تاج الشيوخ» (الأمثال ١٧: ٦)، والبنون «غُرُوسِ الزَّيْتُونِ حَوْلَ مَائِدَتِكَ» (المزامير ١٢٨: ٣)، و«كَسِهَامٍ بِيَدِ جَبَّارٍ هَكَذَا أَبْنَاءُ الشَّبِيبَةِ. طُوبَى لِلَّذِى مَلَأَ جُعْبَتَهُ مِنْهُمْ» (المزامير ١٢٧: ٣-٥).

أما العقم فكان ابتلاء (التكوين ١٦: ٢؛ ٣٠: ٢؛ صموئيل الأول ١: ٥) أو عقابًا من الرب (التكوين ٢٠: ١٨) أو خزيًا سعت كل من سارة وليئة وراحيل إلى التبرؤ منه بتبنى الطفل الذى حملته جاريتها من زوجها (التكوين ١٦: ٢؛ ٣٠: ٣، ٩).

كل هذه النصوص تبين أن بنى إسرائيل كانوا يريدون البنين فى المقام الأول لكى يكثروا نسل الأسرة ومالها ويحافظوا على إرث الأسلاف. أما البنات فكنّ أقل شأنًا؛ فهن يتركن الأسرة حين يتزوجن؛ ومن ثم فإن قوة البيت لم تكن تقاس بعدد بناته.

ومن بين البنين كان البكر يتمتع ببعض الامتيازات. فكانت له الأسبقية على إخوته فى حياة أبيه (التكوين ٤٣: ٣٣)، وبعد وفاة الأب كان يحصل على نصيب مضاعف من الإرث (التثنية ٢١: ١٧) ويصير رأس الأسرة. وفى حالة التوأمين كان أول من يرى النور منهما يعتبر البكر (التكوين ٢٥: ٢٤-٢٦؛ ٣٨: ٢٧-٣٠؛ ولو أن يد زارح ظهرت أولاً. واعتُبر فارص البكر - انظر أخبار الأيام الأول ٢: ٤ - لأنه كان أولهما فى الخروج من رحم أمه). وكان البكر يفقد حق البكورة إذا اقترف إثمًا كبيرًا كما فعل رأوبين باقترافه إثم زنا المحارم. (التكوين ٣٥: ٢٢؛ وانظر ٤٩: ٣-٤ وأخبار الأيام الأول ٥: ١) وقد يتنازل عنه كما فعل عيسو حيث باع حق البكورة ليعقوب (التكوين ٢٥: ٢٩-٣٤). إلا أن البكر كان التشريع يحميه من المحاباة من جانب أبيه (التثنية ٢١: ١٥-١٧).

على أى فاستبعاد البكر وإحلال أخ أصغر له محله أمر يرد كثيرًا فى العهد القديم. فإذا نحينا يعقوب وعيسو، وفارص وزارح، نجد أمثلة عديدة أخرى. فإسحاق يرث دون إسماعيل؛ ويوسف أثير عند أبيه ويليه بنيامين؛ وأفرايم الابن الأثير لمنسَّى؛ وداود أصغر إخوته يصطفى منهم ويترك مملكته لسليمان أصغر أبنائه. وقد يتناول البعض هذه الأمثلة كدلائل على عادة تناقض حق البكورة؛ وإيثار أصغر الأبناء عادة عرفتها بعض الشعوب حيث يرث أصغر الأبناء إرث أبيه وحقوقه. إلا أن الأمثلة المستقاة من تاريخ بنى إسرائيل تعد استثناءات من التشريع

وتؤكد التوتر بين عرف تشريعي ومحاباة أب لابن وُلد له فى شيخوخته (انظر التكوين ٣٧: ٣؛ ٤٤: ٢٠). كما ينص الكتاب المقدس صراحةً على أن هذه القصص تؤكد أن اختيار الرب حكمةٌ لا تساءل؛ فهو يقبل تقدمة هابيل ويرفض تقدمة أخيه الأكبر قايين (التكوين ٤: ٤-٥)؛ و «أَحْبَبْتُ يَعْقُوبَ وَأَبْغَضْتُ عِيسُوَ» (ملاخى ١: ٢-٣؛ رسالة بولس إلى رومية ٩: ١٣؛ وانظر التكوين ٢٥: ٢٣)؛ واستبعد داود (صموئيل الأول ٦١: ٢١) وآتى سليمان الملك (الملوك الأول ٢: ١٥). وكان بكر القطيع يُقدَّم قربانًا أما بكر الإنسان فكان يُعفى من ذلك (الخروج ١٣: ١١-١٥؛ ٢٢: ٢٨؛ ٣٤: ٢٠) لأن رب إسرائيل أبغض ذبح الأطفال (اللاويين ٢٠: ٢-٥ وانظر ذبح إسحاق فى التكوين ٢٢). وبدلاً من ذلك كان اللاويون يكرَّسون لخدمة الرب كبدائل عن أبكار البشر (العدد ٣: ١٢-١٣؛ ٨: ١٦-١٨).

٢. الولادة

ورد فى فقرة تتسم بقدر من الغموض فى سفر الخروج (١: ١٦) أن المرأة فى حالة المخاض ربما كانت تجلس على حجرين متقاربين؛ وأن هذين الحجرين كانا يمثلان مقعد الولادة الذى ورد ذكره فى عصور الأحبار ولا يزال يستعمل فى بعض بقاع الشرق. وفى التكوين (٣٠: ٣) تطلب راحيل من بَلهة أن تلد على ركبتيها وتقول إن «أَوْلاَدُ مَاكِيرَ بْنِ مَنَسَّى أَيْضًا وُلِدُوا عَلَى رُكْبَتَيْ يُوسُفَ» (التكوين ٥٠: ٢٣)؛ وأيوب فى لعنه اليوم الذى ولد فيه يندب أن وجد ركبتين تتلقياه (أيوب ٣: ١٢). ومن هذه الفقرات ذهب بعض الباحثين إلى أن الولادة كانت تتم أحيانًا فى وضع الجلوس على ركبتى امرأة أخرى قابلة أو إحدى القريبات، والحقيقة أن هذه العادة كانت معروفة عند غير بنى إسرائيل. لكن هناك تفسيرًا أبسط، فالأرجح أن النصوص التى

تتحدث عن راحيل ويوسف تشير إلى التبنى (انظر التكوين ٤٨: ١٢)، والإشـارة فى سفر أيوب (٣: ١٢) إلى ركبتى أم ترضع وليدها.

ومن سفر الخروج (١: ٩١) يمكن أن نستنتج أن نساء بنى إسرائيل كنّ يلدن دون عناء كما يحدث بين فلاحى فلسطين وبدوها اليوم. إلا أن هـذا النـص المعـزول لا يصمد إذا وضع جنبًا إلى جنب مع اللعنة التى كُتبت على المرأة فى سفر التكوين (٣: ١٦): «تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ. بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا». هذه كانت التجربة المعروفة وكثيرًا ما يعبر الأنبياء بآلام المخاض عن صور مجازيـة (أشـعياء ١٣: ٨؛ ٢١: ٣؛ ٢٦: ١٧؛ إرمياء ٤: ٣١؛ ٦: ٢٤؛ ١٣: ٢١؛ ٢٢: ٢٣؛ ٥٠: ٤٣؛ وانظر الخروج ١٥: ١٤؛ أشعياء ٣٧: ٣؛ والملوك الثانى ١٩: ٣؛ هوشع ١٣: ١٣؛ والمزامير ٤٨: ٧). وكانت الأم تساعدها قابلة (التكـوين ٣٥: ١٧؛ ٣٨: ٢٨) ويبـين الخـروج (١: ١٥) أنـه كانـت هنـاك قـابلات محترفات. ويشير إرمياء (٢٠: ١٥، وانظر أيـوب ٣: ٣) إلى أن الأب لـم يكـن يحـضر الولادة.

كان الوليد يُغسل ويدعك بالملح - لايزال الفلاحـون الفلـسطينيون يقولـون إن هذا يقويه - ويُلـف فى قمـاط (حزقيـال ١٦: ٤؛ وانظـر أيـوب ٣٨: ٨-٩). وكانـت القاعدة العامة أن يرضع من ثدى أمه (التكوين ٢١: ٧؛ صـموئيل الأول ١: ٢١-٢٣؛ الملوك الأول ٣: ٢١؛ المكابيين الثانى ٧: ٢٧)، ولكن كان يُعهد بالوليد لمرضعة أحيانـًا (التكـوين ٢٤: ٥٩؛ ٣٥: ٨؛ الخـروج ٢: ٧-٩؛ العـدد ١١: ١٢؛ صـموئيل الثـانى ٤: ٤؛ الملوك الثانى ١١: ٢) كما كانت العادة فى بين النهرين ومصر.

وكان الوليد يُفطم فى سن يتأخر كثيرًا عن اليوم (انظر صموئيل الأول ١: ٢٠-٢٣) فيشير سفر المكابيين الثانى (٧: ٢٧) إلى طفل فُطم فى الثالثة؛ وهكذا كانت العادة فى

بابل القديمة أيضًا. وأقيمت وليمة بمناسبة فطام إسحق (التكوين ٢١: ٨).

٣. الاسم

كان الوليد يسمَّى بعد ولادته مباشرة. وكانت الأم هى التى تختار اسمه عادةً (التكوين ٢٩: ٢١-٣٠: ٢٤؛ ٣٥: ١٨؛ صموئيل الأول ١: ٢٠) ولكن كان الأب يختار له اسمه أحيانًا (التكوين ١٦: ١٥؛ ١٧: ١٩؛ الخروج ٢: ٢٢؛ وانظر التكوين ٣٥: ١٨). أما عادة تأجيل التسمية إلى ما بعد الختان -بعد ثمانية أيام- فلم يرد لها ذكر إلا فى عصور العهد الجديد (لوقا ١: ٥٩؛ ٢: ٢١).

يشير الاسم لدى الشعوب القديمة فى أرجاء الشرق إلى جوهر شيء، فتسمية الشيء تؤدى إلى معرفته وبالتالى إلى السيطرة عليه. ففى الجنة الأرضية عندما سمح الرب للإنسان بتسمية الحيوانات (التكوين ٢: ١٩-٢٠) كان ذلك رمزًا لوضعها تحت سيطرة الإنسان (انظر القصة الموازية فى التكوين ١: ٢٨). ومعرفة اسم شخص معناها القدرة على إيذائه (أسماء المحرمات عند الشعوب القديمة والأسماء الخفية عند المصريين) أو الإحسان إليه (كموسى الذى عرفه الرب باسمه: الخروج ٣٣: ١٢، ١٧). لذا كان من المهم للعابد أن يعرف الاسم الحقيقى لإلهه (الخروج ٣: ١٣-١٥؛ وانظر التكوين ٣٢: ٣٠) وهى سمة عرفتها ديانات الشرق كافة. ولما كان الاسم يدل على الجوهر فهو يكشف عن شخصية حامله وقدَره. فيصير الاسم تعبيرًا عن أمل أو رمزًا يسعى الإنسان إلى فك طلاسمه من خلال عمليات تأصيل شاقة.

وكان اسم الوليد يتحدد أحيانًا بظرف معين أحاط بمولده. فقد يهم الأم التى حملته، فسمَّت حواء بكرها «قايين» لأنها «اقتنت» به رجلاً (التكوين ٤: ١). وتحكى أسماء أبناء يعقوب عن قصة مماثلة (التكوين ٢٩: ٣١-٣٠: ٢٤)، فراحيل وهى تُحتضَر

فى مخاضها تسمى وليدها «بِن أونى» (ابن أحزانى) إلا أن يعقوب يغير هذا الاسم المشؤوم إلى بنيامين (ابن اليمين، التكوين ٣٥: ١٨). وفى أحيان قليلة كان الاسم يهم الأب؛ فيسمى موسى ابنه «جِرشوم» لأنه ولد حين كان موسى نزيلاً فى أرض غريبة («جِر»، الخروج ٢: ٢٢). وقد يقدم الوليد نفسه المبرر لاسمه، فسُمى يعقوب بهذا الاسم لأنه وهو لا يزال فى بطن أمه كان ممسكًا بـ «عَقِب» توأمه (التكوين ٢٥: ٢٦) الذى أعقبه («عَقَب»، التكوين ٢٧: ٣٦؛ هوشع ١٢: ٤)؛ ووُلد فارص اقتحامًا («پيرِص»، التكوين ٣٨: ٢٩). وقد يكون الظرف حدثًا تزامن مع الميلاد؛ فزوجة بنحاس حين كانت تلد ابنها سمعت بأن الفلسطينيين استولوا على التابوت، فسمته «إيخابود» أى «أين المجد؟» (صموئيل الأول ٤: ٢١). وبالمثال الأخير يمكن مقارنة الأسماء الرمزية التى أطلقها كل من هوشع وأشعياء على أبنائه (هوشع ١: ٤، ٦، ٩؛ أشعياء ٧: ٣؛ ٨: ٣).

ولتفسير هذه الأسماء يقدم الكتاب المقدس تأصيلاً شعبيًا وضع بعد وقوع الحدث ويتم تبريره بسمة افتراضية ما يتسم بها صاحب الاسم. وهو ما يصدق على عدد من الأمثلة ولكنه لا يصدق دائمًا أو بالضرورة. وعادة تسمية الطفل باسم يتفق والظروف المحيطة بمولده معروفة لدى العديد من الشعوب ومنهم العرب المعاصرون. فامرأة لا تلد إلا البنات تطلق على الرابعة «زعولة» (مثيرة الغضب) وعلى الثامنة «تمَام»، ومن ولدت له طفلة فى صباح يوم ندى يسميها «إنديّة». والأسماء المستقاة من الشكل الجسمانى للطفل نادرة عند بنى إسرائيل: 'ناحور' (من يغط فى نومه)، 'قَريَح' (الأقرع)، 'پسياح' (الأعرج). ويمكن مقارنة هذه

التسميات بمثال معاصر عند العرب؛ فامرأة من منطقة أورشليم تبدى دهشتها لدى رؤية وليدها وتقول: «لكن هذا الطفل حبَش» فيسمى الطفل «حبَش» (أسود).

وأسماء الحيوانات شائعة الاستعمال لا سيما فى العصور القديمة؛ فهناك 'راحيل' (عنزة)، 'دبورة' (نحلة)، 'يونا' (حمامة)، 'أيّاه' (نِسر)، 'شيفوفان' (أفعَى)، 'كالِب' (كلب)، 'نَحَش' (حنش)، 'عِجلاه' (عِجلة)، 'أكبُر' (فأر)، وغير ذلك. ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه التسميات كانت فى الأصل أسماء عشائر وأنها شواهد على الطوطمية البدائية. إلا أن هذه أسماء أفراد لا عشائر وترجع إلى حقبة لم يتم العثور فيها على أى أثر للطوطمية. كما عرَف العرب القدامى أسماء مشابهة ولاتزال موجودة بين البدو المحدثين. وبعضها وصفى أو يعبر عن أمنية؛ فالبنت التى تدعى 'دبورة' ستكون مشغولة كالنحلة، والصبى الذى يسمى 'كالِب' أو 'شيفوفان' أو 'أيّاه' سيكون قويًا أو مخيفًا لأعدائه كالكلب أو الأفعى أو النسر. وقد يسمى الوليد باسم أول حيوان يُرى عند ولادته؛ وهى عادة لاتزال شائعة عند البدو المحدثين.

والأسماء المستقاة من النباتات أكثر ندرة: 'إيلون' (شجرة البلوط)، 'زَيتَن' (زيتون)، 'كوس' (شَوك)، 'تامار' (نخلة). وتُفسر هذه الأسماء كما تفسر أسماء الحيوانات.

وأهم فئات الأسماء تلك التى تشتمل على اسم أو لقب إلهى. فيركب بعضها مع «بَعَل». و«بَعَل» ربما كان صفة ليهوه فى وقت من الأوقات؛ فاللفظ معناه «السيد»، ولكنه غالبًا اسم إله الكنعانيين. ونسبة وجود هذه الأسماء مرتفعة بصفة خاصة فى شقاف السامرة التى يرجع تاريخها إلى حقبة كانت ديانة المملكة الشمالية أفسدتها النزعات التوفيقية. وتختفى عقب حقبة المملكة. وتحت تأثير عقيدة يهوه تبدل

بعض هذه الأسماء فى النصوص حيث تبدل «بعل» إلى «إيل» أو «يَهوه»؛ وربما تم تنقيحها بغرض تسهيل قراءتها على الناس، فتحول «إيشبَعَل» إلى «إيشبوشِت»، و «يِروبَّعَل» إلى «يِروبَّوشِت»، و «مِريبَّعَل» إلى «مِريبَّوشِت».

والأسماء الأكثر شيوعًا من هذه تلك المشتقة من اسم إله إسرائيل القوى الذى يُرمز إليه باسمَى «إيل» أو «يَهوه» (بصيغ مختصرة) أو بصفة أو لقب ما. وتتكون الأسماء من هذا اللفظ الإلهى وفعل (أو أحيانًا اسم أو صفة). وهى تعبر عن فكرة دينية كقوة الإله أو رحمته أو العون المنتظر منه أو إحساس القرابة معه. ولا شك أن التداول اليومى لهذه الأسماء ساعد على إضعاف مغزاها ولكن زاد شيوعها فى عصور الصحوة الدينية، ويعكس بعضها الوضع الدينى لعصر من العصور كعصر السبى مثلاً أو عصر العودة. وهذه الحقائق تثبت أن معناها الحقيقى لم يُنس.

وقد تختصر الأسماء التى تتضمن أسماء إلهية حيث يصبح العنصر الإلهى فى الاسم مفهومًا ضمنًا («أسماء التدليل»): فيقال مثلاً «ناتان» (أعطَى) بدلاً من «ناتَنياهو» (يَهوه أعطَى)؛ و «متّان» (عطية) بدلاً من «متّانياهو» (عطيَّة يَهوه).

وفى أواخر العصور التوراتية ظهرت عادة التسمية باسم الأب مسبوقًا بسابقة ما، فكان الطفل يسمى على اسم جده (وأحيانًا أبيه) و جد جده أو عمه. وهناك شواهد على هذه الفئة من الأسماء وجدت أولاً فى فيَلَة ثم فى يهوذا فى القرن الثالث قبل الميلاد، ويبدو أنها شاعت فى عصر الميلاد (انظر لوقا ١: ٩٥).

وللإسرائيليين أو اليهود أسماء أجنبية أحيانًا لا فى المستعمرات خارج فلسطين وحسب، بل فى فلسطين نفسها. فتظهر الأسماء الآرامية عقب السبى وتنتشر فى حقبة العهد الجديد: «مارتا»، «تابيتا»، «باتولوى» وغيرها.

وفى العصر اليونانى الرومى ربما كان للشخص اسم يونـانى أو رومى بالإضـافة إلى اسمه اليهودى، مثال ذلك «سالومى ألِكسندرا»، «يوحنا ماركوس». وكان الاسم يُترجم أحيانًا إلى اليونانية («متّانياهو» يتحول إلى «ثيودوتوس») أو يتم إضفاء شكل يونـانى على الاسم السامى («جيسَس» أو «ماريا»).

وكان بوسع المرء أن يغير اسمه حين يكبر. ويعزو الكتاب المقدس بعض حـالات تغيير الأسماء إلى تدخل إلهى. فتغير اسم يعقوب ليصبح إسرائيل لـمصارعته الـرب (التكوين ٣٢: ٢٩؛ وانظر ٣٥: ١٠). وتغـير اسـما «أبـرام» و «سراى» إلى «إبـراهيم» و «سارة» (التكوين ١٧: ٥، ١٥)؛ وهما ليسا إلا صورتين دارجتين للاسـمين نفـسيهما. ولكن حين نتذكر مغزى الأسماء الذى سبقت مناقشته نجد أن تغيير الاسم يستتبع تغييرًا فى قدَر صـاحبه (انظـر التكـوين ١٧: ٦، ١٦). وأشرنـا أيـضًا إلى أن تـسمية شخص تعنى تأكيد سلطة المسمِّى على المسمَّى، ما يفسر عمليـة تغيـير الاسـم الـتى يفرضها صاحب السيادة. فيسمى الفرعون يوسف «صَفْنات فَعنـيَّح» (التكـوين ٤١: ٤٥). وقام كبير الطواشية بتغيير أسماء كل من «دانيال» و «حننيـا» و «ميـشائيل» و «عزريا» إلى «بلطشاصر» و «شـدرخ» و «ميـشخ» و «عبـد نغـو» (دانيـال ١: ٦-٧). وعندما نصب الفرعون إلياقيم ملكًا على يهوذا جعله يتخذ اسم «يهوياقيم» (الملـوك الثانى ٢٣: ٣٤)، كما غير نبوخذنصر اسم متَّنيا الذى نصبه على العرش إلى «صِدْقِيَّا» (الملوك الثانى ٢٤: ١٧). وهذه الأمثلة الأخيرة تثير مشكلة التتويج عند بنى إسرائيل وهو موضوع سنتناوله ضمن مناقشة الملوك.

٤. الختان

الختان إزالة القُلفة. وكانت طقوس الختان تتم فى اليوم الثـامن بعـد مـيلاد الطفـل

حسب ما ورد بسفر اللاويين (١٢: ٣) والرواية الكهنوتية للعهد مع إبراهيم (التكوين ١٧: ١٢). وورد بالرواية نفسها أن إسحاق خُتن فى اليوم الثامن بعد مولده (التكوين ٢١: ٤). وكان التختين يتم بسكاكين من صوان (الخروج ٤: ٢٥؛ يشوع ٥: ٢-٣) ما يدل على قِدم العادة؛ وبدأ فيما بعد استعمال أدوات معدنية.

وكانت عملية التختين يقوم بها الأب (التكوين ٢١: ٤) وفى حالة استثنائية بيد الأم (الخروج ٤: ٢٥) أو بيد طبيب أو متخصص فى عصور لاحقة (المكابيين الأول ١: ٦١). ولم تكن هناك قاعدة تحدد المكان الذى يتم فيه الختان ولكنه لم يتم قط فى معبد أو بيد كاهن. وفى حالة البالغين لم يكن الجرح يَشفَى إلا بعد عدة أيام من الراحة (التكوين ٣٤: ٢٥؛ يشوع ٥: ٨).

وأُمر بنو إسرائيل بختان أولادهم وبختان عبيدهم أيضًا سواء أكانوا من بينهم أو من الأغراب (التكوين ١٧: ١٢-١٣). ولا يشارك فى الفصح من الأغراب إلا المختتنون سواء أكانوا عبيدًا أو مقيمين (الخروج ١٢: ٤٣، ٤٩). وبدأ الختان حسب الرواية التوراتية فى عشيرة إبراهيم بعد دخولهم كنعان؛ فأمرهم الرب بها لتكون علامة العهد الذى عقد مع إبراهيم (التكوين ١٧: ٩-١٤، ٢٣-٢٧). واستمر الآباء فى اتباع هذه العادة (التكوين ٣٤: ١٣-٢٤)، وينبئنا يشوع (٥: ٤-٥) بأنها ظلت متبعة طوال فترة الإقامة بمصر. ومع ذلك لم يختن موسى حسب رواية الخروج (٤: ٢٤-٢٦). فنسيت العادة فى الصحراء ولكنها عادت بعد دخول أرض المعاد (يشوع ٥: ٤-٩).

ومن الصعب أن نحدد مدى الالتزام بممارسة هذه العادة فى الشرق القديم، فالشواهد المتاحة غير مؤكدة ومتضاربة. ففى مصر تشهد النقوش الجدارية بوجودها

منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، كما تذكرها النصوص ويتحدث عنها هيرودوت، ومع ذلك فبعض المومياوات غير مختتنة. ويبدو أنها كانت إجبارية بالنسبة للكهنة. ومع ذلك نجد يشوع (٥: ٩) يصف الختان بأنه «عار مصر». ومن ناحية أخرى يذكر إرمياء (٩: ٢٤-٢٥) المصريين ومعهم يهوذا وأدوم وبنى عمنون وموآب والعرب بأنهم مختنين فى أجسادهم لا فى قلوبهم. ويذكر حزقيال (٢٣: ٢١-٣٠) فرعون وجيشه مع غير المختتنين ومعهم الأشوريون والعيلاميون وحشود ماشك وتوبال والأدوميون وكل أمراء الشمال وكل الصيدونيين. ويقول فلافيوس جوزيفوس إن الأدوميين أجبروا من قبل يوحنا هركانوس على قبول الختان. ولكن إذا قبلنا رواية هيرودوت فكل فينيقي فلسطين وشوامها كانوا مختنين. ويؤكد أرستوفانيس على الشيء نفسه بالنسبة للفينيقيين. وكان العرب القدامى برواية شعراء الجاهلية يختنون، وهناك رواية بأن الرومان حاولوا حظر هذه العادة فى الجزيرة العربية.

ومن بين الشعوب التى كان لبنى إسرائيل اتصال مباشر بهم فى فلسطين كان الفلسطينيون «غُلف» (غير مختنين، صموئيل الأول ١٨: ٢٥؛ وانظر القضاة ١٤: ٣؛ صموئيل الأول ١٧: ٢٦، ٣٦) ومصطلح «غُلف» (غُلف) يكفى أحيانًا لوصفهم (القضاة ١٥: ١٨؛ صموئيل الأول ١٤: ٦؛ ٣١: ٤) وهو ما يميزهم عن الكنعانيين الذين لم يوصفوا بذلك قط وبالتالى فلابد أنهم كانوا يختنون. وهناك بالطبع حكاية أهل شكيم الذين أجبروا على تختين أنفسهم حتى يتزوجوا بفتيات من بنى إسرائيل (التكوين ٣٤: ١٣-٢٤)، إلا أن أهل شكيم كانوا «حوّيين» («حوريين» فى النص اليونانى)؛ ما يشير ضمنًا إلى أنهم كانوا يشكلون جماعة غير سامية وسط السكان.

يبدو إذن أن بنى إسرائيل لم يتميزوا بالختان عن السكان الساميين الذين حلوا محلهم أو اختلطوا معهم فى فلسطين. بل العكس؛ إذ يبدو أنهم أخذوا عنهم هذه العادة حين استقروا فى كنعان (انظر التكوين ١٧: ٩-١٤، ٢٣-٢٧؛ يشوع ٥: ٢-٩)، إلا أنها اتخذت عندهم طابعًا دينيًا خاصًا.

ويبدو أن الختان كان فى الأصل طقسًا يتم قبل الزواج؛ وبالتالى كان احتفاءً بانضمام رجل للحياة العامة للعشيرة، وهو ما يصدق على العديد من القبائل الأفريقية التى تمارس هذه العادة حتى الآن، وربما كانت تصدق على مصر القديمة حيث كانت تمارس عند سن البلوغ. ولا بد أن هذه العادة كان لها فى الأصل الغرض نفسه الذى كان لها عند بنى إسرائيل؛ فقصة أهل شكيم تربطها بالزواج ربطًا صريحًا (التكوين ٣٤)؛ ويبدو أن القصة الغامضة التى وردت بسفر الخروج (٤: ٢٤-٢٦) تشير إلى الزواج أيضًا، فالظاهر بتختين موسى يجعل منه «عريس دم». وقد نضيف أن الألفاظ العبرية التى تعنى «عريس» و «زوج الابنة» و «حمو» كلها مشتقة من جذر واحد هو «خَتَن» وهو جذر عربي.

وتؤكد الاستعمالات المجازية للفظ هذا التفسير؛ فـ «القلب الأغلَف» (إرمياء ٩: ٢٥) قلب لا يعى (مقارنة بالتثنية ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ وإرمياء ٤: ٤). و «الأذن الغلفاء» أُذن لا تصغى (إرمياء ٦: ١٠)؛ و «الشفتان الغلفاوتان» شفتان لا تنطقان (الخروج ٦: ١٢، ٣٠). إذن فالختان كان ما يجعل الرجل أهلاً لحياة جنسية سوية؛ فهو مؤهِل للزواج.

ويبدو أن هذا المغزى نُسى عندما بدأت ممارسة هذه العادة بعد مولد الطفل مباشرةً. فأضفي الدين على هذا الطقس مغزى أسمى. فهو علامة الانضمام لحياة

الجماعة، جماعة بنى إسرائيل (انظر التكوين ٣٤: ١٤-١٦؛ الخروج ١٢: ٤٧-٤٨). لذا فإنه فُرض كفريضة وكعلامة للعهد الذى عقد الرب مع إبراهيم وذريته (التكوين ١٧: ٩-١٤: من التراث الكهنوتى).

على أى اكتسب الختان مغزاه الدينى بصورة تدريجية. فلا تشتمل تشريعات التوراة إلا على إشارات عابرة إليه فيما يتصل بالفصح (الخروج ١٢: ٤٤، ٤٨) وبتطهر النساء بعد النفاث (اللاويين ١٢: ٣) ومجازًا كأبكار ثمار الأشجار (اللاويين ١٩: ٢٣). ولم يغدُ الختان السمة المميزة للرجل كى ينضم إلى بنى إسرائيل ويهوه إلا إبان السبي. وهو أمر لا يصعب تفسيره إذ عاش المسبيون بين شعوب لا تعرنهم، بينما كانت العادة بدأت تختفى عند الشعوب المحيطة بفلسطين. وهو ما يعلل بعض الإشارات القديمة؛ فيدرج حزقيال الصيدونيين ضمن الغُلف؛ وكذلك كان بنو عمون حسب ما ورد بسفر يهوديت (١٤: ١٠)؛ ويروى جوزيفوس أن يوحنا هركانوس أجبر الأدوميين على تختين أنفسهم. ويضيف الكاتب نفسه أن اليهود فى عصره - القرن الأول بعد الميلاد - كانوا الجماعة الوحيدة التى تمارس الختان فى فلسطين.

إذن كان مغزى الختان يزداد تأكيدًا ورسوخًا باعتباره علامة العهد مع الرب. وأُرغم الفريسيون على قبوله (انظر الشقاقات الأولى بين اليهود والمسيحيين، أعمال الرسل ١٥: ٥ وما بعدها؛ ١٦: ٣؛ غلاطية ٢: ٣). والإشارات الأولى إلى الوثنيين وتختينهم بعد اعتناقهم لليهودية نجدها فى يهوديت (١٤: ١٠) وإستير (٨: ١٧ الترجمة اليونانية) وهما وثيقتان متأخرتان. وكانت لفريضة الختان أولوية على تشريع السبت فى عصر العهد الجديد (يوحنا ٧: ٢٢، ٢٣).

وأثارت هذه العادة احتقار الوثنيين وكان عليها أن تقاوم غزو الأعراف الإغريقية التي لم تكن تقبل به. فحظر أنطيوكس الشهير ممارستها في فلسطين وفرض عقوبة قاسية على من عصوا أحكامه (المكابيين الأول ١: ٦٠-٦١؛ المكابيين الثاني ٦: ١٠). وكان اليهود ممن اتبعوا العادات الهيلينية يخفون علامات ختانهم (المكابيين الأول ١: ١٥؛ وانظر كورنثوس ٧: ١٨).

٥. التعليم

كان الطفل في سنوات عمره الأولى يُترك في رعاية أمه أو مرضعته حتى بعد فطامه (صموئيل الثاني ٤: ٤) وبدء تعلمه المشي (هوشع ١١: ٣). وكان الطفل في بني إسرائيل يقضي معظم وقته في اللعب في الطرقات والأسواق مع أقرانه من صبيان وبنات (إرمياء ٦: ١١؛ ٩: ٢٠؛ زكريا ٨: ٥؛ متى ١١: ١٦) فكانوا يغنون ويرقصون أو يلعبون بلعبهم الطينية التي تم الكشف عنها في الحفائر؛ ويبدو أن البنات الصغيرات كن يلعبن دائمًا بالدمى.

وكانت الأم هي التي تعطي الأطفال أول مبادئ التعليم لا سيما مبادئ تنشئتهم الأخلاقية (الأمثال ١: ٨؛ ٦: ٢٠). وقد تستمر في إرشادهم حتى بعد بلوغهم (انظر الأمثال ٣١: ١)، ولكن حين كان الصبية يدخلون مرحلة الرجولة كان يُعهد بهم لآبائهم. وكان من أقدس واجبات الأب أن يعلم ابنه أسس الدين (الخروج ١٠: ٢؛ ١٢: ٢٦؛ ١٣: ٨؛ التثنية ٤: ٩؛ ٦: ٧، ٢٠ وما بعدها؛ ٣٢: ٧، ٤٦) وأن يؤدبه تأديبًا عامًا (الأمثال ١: ٨؛ ٦: ٢٠، سيراخ ٣٠: ١-١٣). وكان للسوط والعصا دور في عملية التأديب (الأمثال ١٣: ٢٤؛ ٢٢: ١٥؛ ٢٩: ١٥، ١٧؛ وانظر التثنية ٨: ٥؛ صموئيل الثاني ٧: ١٤؛ الأمثال ٣: ١٢؛ سيراخ ٣٠: ١).

شاعت الكتابة فى حقبة مبكرة. فإضافة إلى الكتَبة المحترفين كمن كان يستعان بهم فى البلاط فى شؤون الإدارة (صموئيل الثانى ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥؛ الملوك الأول ٤: ٣) أو باروخ (إرمياء ٣٦: ٤) كان أعضاء الطبقة الحاكمة يعرفون الكتابة كما يستشف من قصص إيزابل (الملوك الأول ٢١: ٨) وأشعياء (أشعياء ٨: ١). إلا أن هؤلاء لم يكونوا الوحيدين؛ فهذا شاب من أهل سكّوت يعطى جدعون أسماء كل رؤساء عشيرته كتابةً (القضاة ٨: ١٤)، وكانت الفريضة الواردة بسفر التثنية (٦: ٩؛ ١١: ٢٠) تفترض فى كل رأس عائلة أن يعرف الكتابة.

وكان التعليم يتم فى معظمه شفاهةً. فكان المعلم يحكى حكاية ويقدم تفسيره لها ويطرح أسئلة؛ وكان التلميذ يردد الحكاية ثم يجيب على التساؤلات أو يطرحها (الخروج ١٣: ٨؛ التثنية ٦: ٧، ٢٠ وما بعدها؛ الأمثال ٧: ٣-٤). واستمر هذا النهج التعليمى فى عصر الأحبار.

وكان مضمون التعليم شديد العمومية. فكان الأب يتولى تلقين ابنه المواريث القومية (وهى مواريث دينية أيضًا) والأحكام التى أنزلها الرب على أسلافه (الخروج ١٠: ٢ والنصوص الأخرى التى أشرنا إليها منذ قليل). كما كان الأطفال يلقنون نصوصًا أدبية كرثاء داود لشاول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٨) الذى كان لا يزال يُتلى فى عصر المكابيين (المكابيين الأول ٩: ٢٠-٢١).

وكان الأب يعلم ابنه حرفته؛ إذ كانت الحرَف متوارثة فى العادة، وكانت تنتقل من الآباء إلى الأبناء فى ورشة الأسرة. وكان الحاخامات يرددون أن «من لا يعلّم ابنه حرفة مفيدة فإنه يربيه ليغدو لصًا».

هذا الدور التعليمى المسند للأب يعلل سبب تسمية الكاهن الذى كانت مهمته التعليم بالأب (القضاة ١٧: ١٠؛ ١٨: ١٩). كما أنه يفسر كيف كان يوسف الذى تولى منصب مستشار الفرعون بمثابة «أب» له (التكوين ٤٥: ٨) وكيف كان هامان وزير أحشويروش يسمى «الأب الثانى» (إستير ٣: ١٣؛ ٨: ١٢). كما كانت العلاقة بين المعلم والتلميذ بكلمتى «أب» وابن» (الملوك الثانى ٢: ١٢ مقارنة بالملوك الثانى ٢: ٣؛ وانظر تكرار عبارات «ابنى» و «أبنائى» و «اسمع يا بنى» فى سفر المزامير).

وكانت للصبى فى بنى إسرائيل فرص وفيرة للتعلم إلى جانب ما يتلقى فى البيت من تلقين. ففى القوافل وعند آبار الماء كان يسمع الرجال يتغنون «بعدل يهوه» (القضاة ٥: ١٠-١١). وعند بوابات القرية كان يصغى لمناقشات الشيوخ وحيثيات الدعاوى القضائية وتنظيم التعاملات التجارية. وكان الطفل يصحب أباه إلى المعابد (صموئيل الأول ١: ٤، ٢١) أو إلى الهيكل بأورشليم (انظر لوقا ٢: ٤١ وما بعدها) حيث يسمع الترنم بالمزامير وسرد الحكايات التاريخية المرتبطة بكل عيد كبير. وكما كان الحال فى العصور الوسطى كانت الطقوس الدينية وسيلة قوية للتلقين الدينى.

وكانت تسند لبعض الرجال مهام خاصة لتعليم الشعب؛ وكانت هذه المهام جزءًا من مهمتهم بالتنبؤ بالمستقبل. وكان الوحى النبوى يجعل لتعاليمهم سلطة كلمة الرب. ومن المؤكد أن الأنبياء كانوا معلمى الشعب دينيًا وأخلاقيًا فى ظل المَلَكية؛ وقد نضيف أنهم كانوا أفضل المعلمين ولو أن الشعب لم يكن يلتفت إلى تعاليمهم دائمًا. وإلى جانبهم كان «الحكماء» يعلمون الناس كيف يعيشون حياة طيبة؛ وزاد تأثيرهم بعد السبى حيث ازداد التطابق بين لفظى حكماء وكَتَبة، وارتبط التعليم الأخلاقى بدراسة الشريعة. وكانت تعاليمهم يتم تناقلها فى مجالس الشيوخ (سيراخ

٦: ٣٤) وفى الأحاديث التى تدور فى ولائم الأعياد (سيراخ ٩: ١٦) وفى الهواء الطلق وعند بوابات المدن وفى الطرقات والأسواق (الأمثال ١: ٢٠ وما بعدها؛ ٨: ٢ وما بعدها). وكانوا يلقون تعاليمهم فى قصائد قصيرة حفظها التراث الشفاهى ثم فى دواوين مكتوبة فيما بعد (الأمثال ١٠: ١؛ ٢٢: ١٧؛ ٢٥: ١).

وإلى جانب هذه التعاليم التى كانت تُلقى كلما سنحت الظروف والتى كان لكل فرد أن يفيد بها كان الأنبياء وأهل الحكمة يجمعون التلاميذ حولهم ويعلمونهم بصورة أكثر استمرارية (الأمثال ٨: ٣٢؛ أشعياء ٨: ١٦؛ ٥٠: ٤). وربما كانت هناك مدارس للكتَبة فى فترة مبكرة فى العاصمتين يتم فيها تدريب الموظفين؛ إذ كانت هناك مدارس من هذا النوع فى مصر وفى بين النهرين وعند الحثيين. ولكن ليس ثم دليل على وجود نسق منتظم للمدارس إلا فى حقبة متأخرة. فترد كلمة «مدرسة» (بِيت مِدراش) لأول مرة فى النص العبرى لسفر يشوع بن سيراخ (٥١: ٢٣). وفى رواية يهودية أصدر الحبر الأعظم يشوع بن جِملة مرسومًا فى سنة ٦٣م بأن تكون فى كل بلدة وقرية مدرسة يتعلم بها الأطفال من سن السادسة أو السابعة. وهذه رواية يدحضها بعض الباحثين ممن يرجعون نشأة التعليم العام إلى عهد يوحنا هركانوس أى فى حوالى سنة ١٠٣ ق. م.

لم يكن أى مما ذكرنا فى الفقرات السابقة عن التعليم يتعلق إلا بالبنين. أما البنات فكن يبقين تحت إشراف أمهاتهن اللائى كن يعلمنهن ما يحتجن إلى تعلمه لأداء واجباتهن كزوجات وربات بيوت.

٦. التبنى

التبنى عمل يتخذ به المرء شخصًا لا يمت له بقرابة ابنًا أو ابنة له مع الإقرار له بكل

ما للابن الحقيقى من حقوق وواجبات قانونية. وكان التبنى معروفًا فى بين النهرين منذ عهود بعيدة. وكان الهدف منه تأمين ما للأبناء من فوائد لزوجين لا ينجبان كالرعاية والعون فى الشيخوخة. وفى أواسط الألفية الثانية قبل الميلاد كان يستعان بعقود تبنٍّ وهمية لتغطية كافة أنواع التعاملات الاقتصادية فى نوزو بمنطقة كركوك.

ولا يشتمل العهد القديم على أية معلومات عن التبنى. ولا تورد كتب التاريخ أية أمثلة على التبنى بمعناه الدقيق؛ أى الإقرار لطفل وُلد خارج دائرة الأسرة بحقوق طفل وُلد لها. من ثم فإن حالات كحالة موسى الذى عاملته ابنة الفرعون كابن لها (الخروج ٢: ١٠) أو حالة جنوبث الذى نشأ مع أبناء الفرعون (الملوك الأول ١١: ٢٠) أو حالة إستير التى أواها موردخاى حين لم يكن لها أب أو أم (إستير ٢: ٧، ١٥) لا تعتبر تبنيًا حقيقيًا. كما أن هذه الحالات الثلاث كلها وقعت فى أرض غريبة. أما قصة إبراهيم حين عقد النية على ترك متاعه لخادمه لأنه لم يكن له أبناء (التكوين ١٥: ٣) فتفسر بأنها تبنٍّ لعبد وِفق عادة سجلتها نصوص نوزو؛ وهذا التفسير إن صح فإنه يكشف سطوة عادة انتشرت فى بين النهرين فى عصر الآباء، ولكنها لا تثبت أن العادة تأصلت عند بنى إسرائيل، والكتاب المقدس نفسه لا يقدم هذا العمل باعتباره تبنيًا.

وهناك أمثلة أخرى أوضح. فراحيل تهب يعقوب جاريتها بِلهة حتى تحمل منه بلهة طفلاً على ركبتيها، فيكون لراحيل طفلاً عن طريق بلهة؛ وتقوم راحيل فعلاً بتسمية طفلى بلهة باعتبارهما طفليها (التكوين ٣٠: ٣-٨). ويعقوب يعتبر ولدى يوسف أفرايم ومنسَّى ولديه (التكوين ٤٨: ٥) ويضعهما «بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ» (التكوين ٤٨: ١٢). ويروى أيضًا أن أبناء ماكير بن منسَّى «وُلِدُوا عَلَى رُكْبَتَيْ يُوسُفَ»

(التكوين ٥٠: ٢٣). وتضم نَعمِى وليد راعوث إلى صدرها وتقول: «وُلِدَ ابْـنٌ لِنُعْـمِى» (راعوث ٤: ١٦-١٧). ولا نجد مناصًا من أن نعتبر كل هذه الحـالات طقـسًا واحـدًا يمثل التبنى؛ فالطفل يوضع على ركبتى من يتبناه أو بينهمـا. إلا أن هـذه الحـالات ليست تبنيًا بالمعنى الدقيق، فكلها تقع فى إطار الأسرة وفى النسب المباشر. فالطفـل «تتبناه» زوجة أبيه (انظر التكوين ١٦: ٢؛ ٣٠: ١-١٣ دون أى ذكر للطقس نفسه) أو جده أو جدته. وبالتالى فالنتائج القانونية المترتبة على مثل هذا التبنى ليست بعيـدة المدى (انظر الفصل الخامس).

وقد نرى انعكاسًا لعادات التبنى فى الفقرات التى يتم التعبير فيها عن الصلة بين يهوه وإسرائيل كصلة بين أب وابنه (الخروج ٤: ٢٢؛ التثنية ٣٢: ٦؛ أشعياء ٦٣: ١٦؛ ٦٤: ٧؛ إرمياء ٣: ١٩؛ ٣١: ٩؛ هوشع ١١: ١) إلا أن هذا لا يزيد عن مجرد مجاز تخفـت فيه فكرة الأبوة الإلهية أمام فكرة الـرب بوصـفه الـسيد والخـالق، ولا تـبرز إلا فى العهد الجديد. والأهم من ذلك نبوءة ناثان عن الملك الذى يولد من نسل داود: «أَنَـا أَكُونُ لَهُ أَباً وَهُوَ يَكُونُ لِي ابْناً» (صموئيل الثانى ٧: ١٤ مع سائر الفقرات الـتى تقـوم عليها: أخبار الأيام الأول ١٧: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦؛ المزامير ٨٩: ٢٧). وليس هناك إلا نص صريح واحد بسفر المزامير (٢: ٧): «أَنْتَ ابْنِي. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُـكَ»، وهى صـيغة تبنٍّ دون شك. نخلص من ذلك إلى أن فكرة التبنى بمعناها الشرعى كانـت معروفـة فى عصور العهد القديم، ولكن لم يكن لها تأثير كبير على الحياة اليومية.

الفصل الخامس

الخلافة والميراث

لم تعرف إسرائيل القديمة الوصية المكتوبة. ولكن كان الأب قبل مماته «أَوْصَى لِبَيْتِهِ» (صموئيل الثانى ١٧: ٢٣؛ الملوك الثانى ٢٠: ١؛ أشعياء ٣٨: ١)، أى أعطى وصايا شفهية بتوزيع ممتلكاته (انظر التثنية ٢١: ١٦؛ سيراخ ١٤: ١٣؛ ٣٣: ٢٤). ومع ذلك كان عليه أن يلتزم بالشرع والعرف. وليس هناك إلا نصان تشريعيان يشيران إلى الميراث (التثنية ٢١: ١٥-١٧ والعدد ٢٧: ١-١١ مع ربطهما بالعدد ٣٨: ٦-٩)، ويتعلق كلاهما بحالتين محددتين ولا بد من تدعيمهما بمعلومات إضافية من الروايات التوراتية، وهى روايات لا يسهل تفسيرها دائمًا.

القاعدة الأساسية أن الميراث من حق البنين وحدهم. ومن بين البنين كان للبكر وضع مميز (انظر الفصل السابق) فكان له نصيب اثنين من متاع أبيه (التثنية ٢١: ١٧؛ انظر الملوك الثانى ٢: ٩ مجازًا). وهذه المادة نفسها نجدها فى التشريع الأشورى فى نوزو وفى مارى. ويضمن التشريع حق البكر بمنع الأب من إيثار ابنه من الزوجة التى يؤثرها على حساب ابنه البكر (التثنية ٢١: ١٥-١٧ ويعد هذا التشريع إدانة بأثر رجعى لإبراهيم لإقصائه إسماعيل [التكوين ٢١: ١٠ وما بعدها] ولداود لإيثاره سليمان على أدونيا [الملوك الأول ١: ١٧، وانظر ٢: ١٥]). وربما كانت المنقولات وحدها التى كانت تقتسم؛ أما البيت وممتلكات الأجداد فكانت تأول إلى الابن

البكر أو على الأقل لم تكن تقتسم، ما من شأنه الحفاظ على ممتلكات الأسرة دون مساس، وما قد يفسر نص التثنية (٢٥: ٥) المتعلق بالإخوة الذين «يسكنون معًا».

وفى أقدم عصور بنى إسرائيل وكقاعدة عامة فى تشريعات بين النهرين، لم يكن لابن الجارية الذى كان عبدًا أى نصيب فى الإرث ما لم يكن أبوه ساواه ببنيه من زوجات حرائر بتبنيه قانونًا. فلم تشأ سارة لإسماعيل ابن السرية أن يشارك ولدها إسحاق الميراث (التكوين ٢١: ١٠) وأعطى إبراهيمُ إسحاقَ كل ما يملك واكتفى بتقديم عطايا لأبناء سراريه (التكوين ٢٥: ٥-٦). إلا أن سارة ادعت نسيان وعدها باعتبار أبناء هاجر أبناءها (التكوين ١٦: ٢) وبالتالى كان لإسماعيل الحق فى الإرث، وحزن إبراهيم لاستبعاده (التكوين ٢١: ١١). وأبناء السريتين بِلهة وزِلفة تساووا بأبناء راحيل وليئة (التكوين ٤٩: ١-٢٨) واستحقوا أنصبة مساوية لأنصبتهم فى أرض كنعان التى كانت إرث يعقوب. لكن السبب فى ذلك أن راحيل وليئة تبنتاهم (التكوين ٣٠: ٣-١٣). ويبدو أن الالتزام بهذا العرف خفتَ فيما بعد. ويستشهد البعض على ذلك بحالة يفتاح الذى استبعده إخوته غير الأشقاء من إرث أبيه (القضاة ١١: ٢) إلا أن يفتاح كان ابن سفاح ولد لأم بغى لا سرية (القضاة ١١: ١).

ولم يكن للبنات حق فى الإرث إلا إذا لم يكن للأب ورثة من الذكور. وهو عرف استقر بعد سابقة بنات صلفحاد (العدد ٢٧: ١-٨) ولكن بشرط أن يتزوجن من إحدى عشائر قبيلة أبيهن، فيحلن دون انتقال أملاك الأسرة إلى قبيلة أخرى (العدد ٣٦: ١-٩). وبمقتضى هذا التشريع تزوجت بنات إليعازر بأبناء أعمامهن

الفصل الخامس

الخلافة والميراث

لم تعرف إسرائيل القديمة الوصية المكتوبة. ولكن كان الأب قبل مماته «أَوْصَى لِبَيْتِهِ» (صموئيل الثانى ١٧: ٢٣؛ الملوك الثانى ٢٠: ١؛ أشعياء ٣٨: ١)، أى أعطى وصايا شفهية بتوزيع ممتلكاته (انظر التثنية ٢١: ١٦؛ سيراخ ١٤: ١٣؛ ٣٣: ٢٤). ومع ذلك كان عليه أن يلتزم بالشرع والعرف. وليس هناك إلا نصان تشريعيان يشيران إلى الميراث (التثنية ٢١: ١٥-١٧ والعدد ٢٧: ١-١١ مع ربطهما بالعدد ٣٨: ٦-٩)، ويتعلق كلاهما بحالتين محددتين ولابد من تدعيمهما بمعلومات إضافية من الروايات التوراتية، وهى روايات لا يسهل تفسيرها دائمًا.

القاعدة الأساسية أن الميراث من حق البنين وحدهم. ومن بين البنين كان للبكر وضع مميز (انظر الفصل السابق) فكان له نصيب اثنين من متاع أبيه (التثنية ٢١: ١٧؛ انظر الملوك الثانى ٢: ٩ مجازًا). وهذه المادة نفسها نجدها فى التشريع الأشورى فى نوزو وفى مارى. ويضمن التشريع حق البكر بمنع الأب من إيثار ابنه من الزوجة التى يؤثرها على حساب ابنه البكر (التثنية ٢١: ١٥-١٧ ويعد هذا التشريع إدانة بأثر رجعى لإبراهيم لإقصائه إسماعيل [التكوين ٢١: ١٠ وما بعدها] ولداود لإيثاره سليمان على أدونيا [الملوك الأول ١: ١٧، وانظر ٢: ١٥]). وربما كانت المنقولات وحدها التى كانت تقتسم؛ أما البيت وممتلكات الأجداد فكانت تأول إلى الابن

البكر أو على الأقل لم تكن تقتسم، ما من شأنه الحفاظ على ممتلكات الأسرة دون مساس، وما قد يفسر نص التثنية (٢٥: ٥) المتعلق بالإخوة الذين «يسكنون معًا».

وفى أقدم عصور بنى إسرائيل وكقاعدة عامة فى تشريعات بين النهرين، لم يكن لابن الجارية الذى كان عبدًا أى نصيب فى الإرث ما لم يكن أبوه ساواه ببنيه من زوجات حرائر بتبنيه قانونًا. فلم تشأ سارة لإسماعيل ابن السرية أن يشارك ولدها إسحاق الميراث (التكوين ٢١: ١٠) وأعطى إبراهيمُ إسحاقَ كل ما يملك واكتفى بتقديم عطايا لأبناء سراريه (التكوين ٢٥: ٥-٦). إلا أن سارة ادعت نسيان وعدها باعتبار أبناء هاجر أبناءها (التكوين ١٦: ٢) وبالتالى كان لإسماعيل الحق فى الإرث، وحزن إبراهيم لاستبعاده (التكوين ٢١: ١١). وأبناء السريتين بِلهة وزِلفة تساووا بأبناء راحيل وليئة (التكوين ٤٩: ١-٢٨) واستحقوا أنصبة مساوية لأنصبتهم فى أرض كنعان التى كانت إرث يعقوب. لكن السبب فى ذلك أن راحيل وليئة تبنتاهم (التكوين ٣٠: ٣-١٣). ويبدو أن الالتزام بهذا العرف خفتَ فيما بعد. ويستشهد البعض على ذلك بحالة يفتاح الذى استبعده إخوته غير الأشقاء من إرث أبيه (القضاة ١١: ٢) إلا أن يفتاح كان ابن سفاح ولد لأم بغى لا سرية (القضاة ١١: ١).

ولم يكن للبنات حق فى الإرث إلا إذا لم يكن للأب ورثة من الذكور. وهو عرف استقر بعد سابقة بنات صلفحاد (العدد ٢٧: ١-٨) ولكن بشرط أن يتزوجن من إحدى عشائر قبيلة أبيهن، فيحلن دون انتقال أملاك الأسرة إلى قبيلة أخرى (العدد ٣٦: ١-٩). وبمقتضى هذا التشريع تزوجت بنات إليعازر بأبناء أعمامهن

(أخبار الأيام الأول ٢٣: ٢٢) وربما كان هذا أيضًا من «شريعة موسى» التى يشير إليها طوبيا (٧: ١١).

وهناك استثناء شهير من هذه القاعدة؛ فبنات أيوب الثلاث أخذن نصيبًا من الإرث مع إخوتهن السبعة (أيوب ٤٢: ١٣-١٥) ما قد يمثل عرفًا استقر فيما بعد، فسفر أيوب من أسفار ما بعد السبي، أو ربما كان التصور أن الأب فى عصر الآباء الذى حدثت فيه القصة كانت له الحرية المطلقة فى توزيع ممتلكاته. وربما كان الهدف بيان مدى ثراء أيوب ومدى سعادة أسرة يعامل فيها الأبناء على السواء دون تفرقة.

وإذا مات رجل لا ذرية له كانت أملاكه تأول إلى أقاربه من الذكور من ناحية الأب بالترتيب التالى: إخوته ثم إخوة أبيه ثم أقرب أقربائه فى العشيرة (العدد ٢٧: ٩-١١). ولم يكن لأرملته حق فى الإرث. أما التشريع البابلى وأعراف نوزو فأقرا للأرملة بنصيب فى الإرث أو على الأقل بالاحتفاظ بما أسهمت به فى زواجها وما تلقت من هدايا من زوجها. وتجيز عقود فيَلة للأرملة التى ليست لها ذرية أن ترث من زوجها. أما فى بنى إسرائيل فكانت الأرملة التى لم يكن لها أبناء إما تعود إلى أبيها (التكوين ٣٨: ١١؛ اللاويين ٢٢: ١٣؛ راعوث ١: ٨) أو تظل عضوًا فى أسرة زوجها إذا تزوجت بأخى زوجها. وإذا كان للأرملة أبناء بالغون كانوا يعولونها. وإن كانوا بعد صغارًا كان لها أن تدير أملاكهم التى ورثوا كوصى عليهم (ما يفسر ما ورد بسفر الملوك الثانى ٨: ٣-٦). ولعل المال المملوك لأم ميخا (القضاة ١٧: ١-٤) كان ملكًا خاصًا لها بمعزل عن الإرث الذى ترك زوجها. أما حالة نَعِمِى التى عرضت للبيع قطعة أرض كانت ملكًا لزوجها المتوفى (راعوث ٤: ٣، ٩) فيصعب تفسيرها،

ولكن يلاحظ أن الأرض فى راعوث ٤: ٩ تعتـبر مِلكيـة مـشتركة لولديهـا كليـون ومحلون. وكان هذان ميتين أيضًا، ويبدو أن نعمى كانت تتصرف باعتبارها وصيًا على حقوقهما. وآلت ليهوديت عن زوجها ثروة ضخمة (يهوديت ٨: ٧) وتـصرفت فيهـا بحرية تامة قبل موتها (يهوديت ١٦: ٢٤)؛ إلا أن هذه القصة ترجع لعصر تطورت فيه الأعراف إلى حد بعيد وكانت الظروف مواتية للاعتراف بحقوق الأرملة التى سلبت شريعة اليهود.

وأدت قصة نابوت (الملوك الأول ٢١: ١٥) ببعض الباحثين إلى استنتاج أن أملاك المحكوم عليهم بالإعدام تأول إلى الملـك؛ إلا أن هـذه قـد تمثـل حالـة مـصادرة تعسفية. وتبين بعض الفقرات المتأخرة أن الأب يحق له أن يـوزع إرثـه مقـدمًا فى حياته (طوبيا ٨: ٢١؛ سيراخ ٣٣: ٢٠-٢٤؛ وانظر لوقا ١٥: ١٢).

الفصل السادس

الوفاة وطقوس الجنائز

إن التفرقة بين الروح والجسد شىء غريب على العقلية العبرانية وبالتالى فالموت لا يعد انفصالاً بين هذين العنصرين. فالإنسان الحى «نفْس» (نيفِش) حية والإنسان الميت «نفْس» ميتة أو «نيفِش» ميتة (العدد ٦: ٦؛ اللاويين ٢١: ١١؛ وانظر العدد ١٩: ١٣). والموت ليس عدمًا، فالنفس باقية ما بقى الجسد وما بقيت الرفات، كأنها ظل فى أقصى درجات الخفوت، فى مثوى شاول تحت الأرض (أيوب ٢٦: ٥-٦؛ أشعياء ١٤: ٩-١٠؛ حزقيال ٣٢: ١٧-٣٢).

هذه المفاهيم تعلل ما يولى اليهود الجسد من عناية وما يبدون للدفن من اهتمام. فالنفس تستمر فى الإحساس بما يُفعل بالجسد. لذا فبقاء الجثمان دون دفن فريسة للجوارح والضوارى يمثل أبشع اللعنات (الملوك الأول ١٤: ١١؛ إرمياء ١٦: ٤؛ ٢٢؛ ١٩؛ حزقيال ٢٩: ٥). والجثة التى تُترك حتى تتحلل والقبر الذى يضمها كلاهما نجس وينقلان نجاستهما لمن يلمسهما (اللاويين ٢١: ١-٤؛ ٢٢: ٤؛ العدد ١٩: ١١-١٦؛ حجى ٢: ١٣؛ وانظر حزقيال ٤٣: ٧).

١. معاملة الجثمان

فى سفر التكوين (٤٦: ٤) تطالعنا إشارة ضمنية إلى عادة سبل عينى الميت؛ وهذه

العادة التى تكاد تكون عالمية قد تفسر بالشبه بين الموت والنوم. وكان أقرب الأقرباء يحتضنون جثة الميت (التكوين ٥٠: ١) وحينئذ ربما تكون مهيأة للدفن، ولكن ليس بين أيدينا معلومات أقدم من العهد الجديد (متى ٢٧: ٥٩؛ يوحنا ١١: ٤٤؛ ١٩: ٣٩-٤٠). وتبين الدبابيس وسائر الحلى التى عثر عليها فى المقابر المكتشفة أن الموتى كانوا يُدفنون بكامل ثيابهم. فيصعد صموئيل من شاول مغطى بجبة (صموئيل الأول ٢٨: ١٤) وينبئنا حزقيال (٣٢: ٢٧) بأن الجنود كانوا يُدفنون بدروعهم وسيوفهم تحت رءوسهم.

لم يمارس بنو إسرائيل التحنيط؛ أما حالتا يعقوب ويوسف فيعزَيا صراحةً إلى عادة المصريين (التكوين ٥٠: ٢-٣). ولم تكن الجثة تلف فى كفن (انظر الملوك الثانى ١٣: ٢١) بل كانت تُرفع على نعش (صموئيل الثانى ٣: ٣١؛ وانظر لوقا ٧: ١٤). أما جثمان يوسف فلُف فى كفن، إلا أن هذه الحالة الوحيدة المسجلة، وتُعزى أيضًا إلى العادة المصرية (التكوين ٥٠: ٢٦).

٢. الدفن

ليست لدينا معلومات عن الفترة الفاصلة بين الموت والدفن. وحداد السبعين يومًا الذى يسبق تحلل جثمان يعقوب يعد استثنائيًا لأن المصريين أعدوا له جنازة ملَكية. وفريضة التثنية (٢١: ٢٢-٢٣) لا تتصل إلا بجثث المحكوم عليهم بالإعدام؛ فينبغى نقلها قبل حلول الليل. وربما كانت فترة التأخير قصيرة للغاية وهو ما لا يزال معمولاً به فى الشرق؛ وربما كان الدفن يتم فى يوم الوفاة نفسه.

وليس ثمة شواهد على حرق الجثث فى فلسطين إلا فى عهود بعيدة قبل ظهور بنى إسرائيل أو عند جماعات من الأجانب؛ أما بنو إسرائيل فلم يمارسوها قط. بل إن

حرق الجثة كان بمثابة لعنـة لا تنفـذ إلا على عتـاة المجـرمين (التكـوين ٣٨: ٢٤؛ اللاويين ٢٠: ١٤؛ ٢١: ٩) أو على أعداء يراد القضاء عليهم قضاء مبرمًا (عامـوس ٢: ١). وتبقى حالة واحدة صعبة، فأهل يابيش بجلعاد أحرقوا جثث شاول وبنيـه قبـل دفن رفاتهم (صموئيل الأول ٣١: ١٢)؛ ويبدو أن هذه الحالة تمثل خروجًا على العرف السائد؛ فالفقرة الموازية بسفر أخبار الأيام الأول (١٠: ١٢) تحذف هذه النقطة. كما لا ينبغي أن نخلط بين حرق الجثث والإشارات الواردة بسفر إرمياء (٣٤: ٥) وأخبار الأيام الثانى (١٦: ١٤؛ ٢١: ١٩) والتى تتحدث عن نار أضرمت عند وفاة ملك مـات فى سلام مع الرب؛ فهذا ليس حرقًا للجثمان، بل بخور وعطور أحرقت بجوار الجثة.

والمقبرة بصورتها المعتادة عند بنى إسرائيل عبارة عن حجـرة دفـن منحوتـة فى صخرة لينة أو مغارة طبيعية تستغل للدفن. ومدخلها ممر ضيق أحد جوانبه مفتوح؛ وعلى الجوانب الثلاثة الأخرى مصاطب توضع عليها الجثـث. وفى بعـض الحـالات نجد تجويفًا توضع فيه الرفات لإفساح مـكان لجثـث جديـدة. وهـذه مقـابر عامـة تستعملها أسرة أو عشيرة على مدار فترة طويلة. ويبدو أنه لم تكن ثمة قاعدة محددة لوضع الجثث. وكانت توضع بجوار الجثمان بضع متعلقات شخـصية وآوانٍ فخاريـة. وهذه التقدمات الجنائزية التى تدفن مع الميت ليستعملها لا تتسم بالكثرة أو الثراء الذى كانت عليه فى العصر الكنعانى؛ وفى أواخر العصر الإسرائيلى كانت تقتصر على بضع أوانٍ أو مصابيح. فكانت مفاهيم البـشر عـن مـصير الميـت تطـورت آنـذاك وأصبحت لتقدماتهم قيمة رمزية.

وفى العصر الهيلينى ظهر نوع جديـد مـن المقـابر؛ فبـدلاً مـن المـصاطب نجـد تجاويف ضيقة منحوتة عموديًا فى الجدار وضعت بداخلها الجثث ولمدة مئتى سـنة

على الأقل. فمن ١٠٠ ق. م. إلى ١٠٠م ظلت الرفات توضع فى توابيت من حجر الجير اللين. وتم اكتشاف أعداد كبيرة من هذه المَعظمات حول أورشليم. وفى فلسطين ترجع سائر طرق الدفن كالأعمدة المنحوتة فى الصخر والتوابيت الحجرية أو الخشبية أو الرصاصية إلى ما بعد عصور العهد القديم.

ولم يكن فى مقدور كل أسرة أن تتحمل تكاليف امتلاك مقابر كهذه. فكانت جثث الفقراء توضع على الأرض، وفى وادى قدرون بأورشليم كانت هناك «مقبرة لعامةِ الشعب» عبارة عن حفرة عامة تُلقى فيها جثث العوام والمجرمين المحكوم عليهم (إرمياء ٢٦: ٢٣؛ الملوك الثانى ٢٣: ٦). أما الأثرياء فكانوا يعدون لأنفسهم فى حياتهم مدافن تليق بمكانتهم (أشعياء ٢٢: ١٦؛ وانظر أيوب ٣: ١٤)، ولاتزال بقايا مقابر كبار شخصيات أورشليم الفارهة باقية فى شيلوه. وتقع جبانة ملوك يهوذا التى دفن بها داود وخلفاؤه حتى آحاز داخل الحصون بمدينة داود القديمة (الملوك الأول ٢: ١٠؛ ١١: ٤٣؛ ١٤: ٣١ إلى الملوك الثانى ١٦: ٢٠، ولكن انظر أخبار الأيام الثانى ٢٨: ٢٧). وكشفت الحفائر عن رواقين منحوتين فى الصخر لعلهما بقايا هذه المقابر؛ وتم فتحها مرات عدة، ثم تهدمت نتيجة لعمليات المحاجر.

وقد يتميز موقع المقبرة بنصب؛ فأقام يعقوب عمودًا فوق قبر راحيل (التكوين ٣٥: ٢٠)، وأبشالوم الذى لم يكن له «ابْنٌ لأَجْلِ تَـذْكِيرِ اسْـمِى» أعد لنفسه نصبًا بالقرب من أورشليم (صموئيل الثانى ١٨: ١٨). ومن المؤكد أن بعض النصب كانت نصبًا تذكارية جنائزية، وهناك نصب أقيمت على الربوات (باموت)؛ وهو ما يطرح سؤالاً حول عبادة الموتى وعدم ممارستها على الربوات، وهو افتراض قد تعززه بعض النصوص التوراتية التى تم تحريفها أو أسىء فهمها. فالفقرة التى وردت بسفر

أشعياء (٥٣: ٩) ينبغى فى ضوء مخطوط قمران أن تقرأ كما يلى: «وجُعل مع الأشرار قبره و (باماه: أى موضع قبره) مع غنىّ (أو مع الأشرار) عند موته»؛ وتُقرأ فقرة أيوب (٢٧: ١٥) بتغيير طفيف فى الحركات كما يلى: «بَقِيَّتُهُ (من بقى منهم حيًا) تُدْفَنُ بالموتان (باموت) وَأَرَامِلُهُ لاَ تَبْكِي»؛ أما فقرة حزقيال (٤٣: ٧) فلا تحتاج إلى تصحيح: «وَلاَ يُنَجِّسُ بَعْدُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ اسْمِي الْقُدُّوسَ، لاَ هُمْ وَلاَ مُلُوكُهُمْ، لاَ بِزِنَاهُمْ وَلاَ بِجُثَثِ مُلُوكِهِمْ فِي مُرْتَفَعَاتِهِمْ (باموت)». إلا أن تشييد نصب فوق المقبرة أو فيما يتصل بها كان عادة متأخرة. وأول إشارة مكتوبة له نجدها فيما يتصل بمقبرة المكابيين فى مودين (المكابيين الأول ١٣: ٢٧، ٣٠). ومقابر وادى قدرون التى أقيمت فوقها النصب (ما يعرف بمقابر أبشالوم ويوشابات وزكريا) كلها ترجع فى رأى المتخصصين إلى أواخر العصر اليونانى وأوائل الرومى.

وفيما عدا ملوك يهوذا ليست ثمة شواهد على دفن الموتى داخل المدن. فكانت المقابر تنتثر على المنحدرات المحيطة أو تجمع فى مواضع تصلح فيها طبيعة التربة. وكانت المقبرة مِلكية عائلية سواء أقيمت على أرض مملوكة للعائلة (يشوع ٢٤: ٣٠، ٣٢؛ صموئيل الأول ٢٥: ١؛ الملوك الأول ٢: ٣٤) أو على قطعة أرض اشتريت كمدفن (التكوين ٢٣). فمغارة المكفيلة التى اشترى إبراهيم لدفن سارة (التكوين ٢٣) أصبحت فيما بعد مقبرة لإبراهيم نفسه (التكوين ٢٥: ٩-١٠) ولإسحاق ورفقة وليعقوب وليئة (التكوين ٤٩: ٢٩-٣٢؛ ٥٠: ١٣). وكان من الطبيعى أن يُدفن المرء فى «قَبْرِ أَبِيهِ» (القضاة ٨: ٣٢؛ ١٦: ٣١؛ صموئيل الثانى ٢: ٣٢؛ ١٧: ٢٣)؛ وكانوا يتطلعون إلى ذلك فى حياتهم (صموئيل الثانى ١٩: ٣٨)، وألمح داود إلى ذلك فى تأبينه لرفات شاول وذريته (صموئيل الثانى ٢١: ١٢-١٤). وكان الاستبعاد من قبر العائلة بمثابة

عقاب من الرب (الملوك الأول ١٣: ٢١-٢٢). ولعل عبارات من قبيل «لاَ تَدْخُلُ جُثَّتُكَ قَبْرَ آبَائِكَ» و «يلتئم شمله مع ذويه» والتى تسجل لوفاة اعلام العهد القديم وآباء بنى إسرائيل أو يهوذا وملوكهم تشير أصلاً إلى عادة الدفن بمقبرة العائلة؛ إلا أن المعنى الأصلى اتخذ فيما بعد معنى أعمق وصارت الكلمات صيغة ثابتة تعبر عن الموت وتؤكد فى الوقت نفسه على أن صلات الدم تجاوزت حدود القبر.

٣. طقوس الحداد

كان أقرباء المتوفى والحاضرون الوفاة يؤدون طقسًا بعينه كان العديد من مكوناته من العادات المتبعة فى المناسبات الحزينة والمصائب العامة وفى مواسم التكفير.

لدى وصول نبأ الوفاة كان أول رد فعل شق الثياب (التكوين ٣٧: ٣٤؛ صموئيل الثانى ١: ١١؛ ٣: ٣١؛ ١٣: ٣١؛ أيوب ١: ٢٠). يلى ذلك ارتداء «مِسح» (التكوين ٣٧: ٣١؛ صموئيل الثانى ٣: ٣١) وهو رداء خشن من وبر الإبل يُلبس على الجلد مباشرةً حول الخصر وتحت الصدر (انظر الملوك الثانى ٦: ٣٠؛ المكابيين الثانى ٣: ١٩). (و «عُرى» ميخا ١: ٨ معناه هذا الرداء البدائى على الرغم من الفقرة المقابلة فى أشعياء ٢٠: ٢-٤) وكان أهل الميت يخلعون نعالهم (صموئيل الثانى ١٥: ٣٠؛ حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٣؛ ميخا ١: ٨) وعُصابات رءوسهم (حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٣). ومن ناحية أخرى كان الرجال يغطون شواربهم ولحاهم (حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٣) أو وجوههم (صموئيل الثانى ١٩: ٥؛ وانظر ١٥: ٣٠). وربما كان وضع المرء يده على رأسه دليلاً على الحداد إذ يشير الكتاب المقدس إلى هذه العادة بوصفها تعبيرًا عن الحزن أو الحسرة (صموئيل الثانى ١٣: ١٩؛ إرمياء ٢: ٣٧) وهو الوضع الذى تتخذه النائحات فى بعض اللوحات الجدارية المصرية وتوابيت أحيرام ملك ببلوس.

وكان أهل الميت يحسون التراب على رءوسهم (يشوع ٧: ٦؛ صموئيل الأول ٤: ١٢؛ نحميا ٩: ١؛ المكابيين الثانى ١٠: ٢٥؛ ١٤: ١٥؛ أيوب ٢: ١٢؛ حزقيال ٢٧: ٣٠) ويمرغون فى التراب رءوسهم (أيوب ١٦: ١٥) أو أجسامهم كلها (ميخا ١: ١٠) ويجلسون وسط كومة رماد (إستير ٤: ٣؛ أشعياء ٥٨: ٥؛ إرمياء ٦: ٢٦؛ حزقيال ٢٧: ٣٠).

وكان أهل الميت يحلقون شعر رءوسهم ولحاهم ولو جزئيًا ويخدشون أجسامهم (أيوب ١: ٢٠؛ أشعياء ٢٢: ١٢؛ إرمياء ١٦: ٦؛ ٤١: ٥؛ ٤٧: ٥؛ ٤٨: ٣٧؛ حزقيال ٧: ١٨؛ عاموس ٨: ١٠). إلا أن هذه كلها طقوس محرمة فى اللاويين (١٩: ٢٧-٢٨ وانظر ٢١: ٥) وفى التثنية ١٤: ١) لما بها من بقايا الوثنية. وكان أهل الميت يحجمون عن الاغتسال والتعطر (صموئيل الثانى ١٢: ٢٠؛ ١٤: ٢؛ يهوديت ١٠: ٣).

٤. طقوس الطعام

صام داود يومًا حدادًا على شاول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٢) وحدادًا على أبنير (صموئيل الثانى ٣: ٣٥)، واندهش الشعب إذ لم يصُم حدادًا على ابنه (صموئيل الثانى ١٢: ٢٠-٢١). وعقب دفن رفات شاول وبنيه صام أهل يابيش سبعة أيام (صموئيل الأول ٣١: ١٣) وهى الفترة المعتادة للحداد (التكوين ٥٠: ١٠؛ يهوديت ١٦: ٢٤؛ سيراخ ٢٢: ١٢؛ ولكن انظر ٣٨: ١٧). ولم يكن استمرار يهوديت فى الصوم طوال فترة ترملها عدا فى الأعياد حالة فريدة (يهوديت ٨: ٥-٦).

وكان الجيران أو الأصدقاء يأتون إلى أهل الميت بخبز الحداد و «كأس التعزية» (إرمياء ١٦: ٧؛ حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٢؛ وانظر هوشع ٩: ٤)، فالنجاسة التى تلحق ببيت الميت كانت تمنع إعداد الطعام فيه.

ومن ناحية أخرى تشير بعض النصوص ولو بسخرية إلى إعداد تقدمات الطعام للميت (باروخ ٦: ٢٦) ووضعها على قبره (سيراخ ٣٠: ١٨ فى النسخة العبرية «أمام الصنم»). وتبين الحفائر أن جاء على بنى إسرائيل عصر اتبعوا فيه عادة الكنعانيين بوضع الطعام فى القبور. ففى طوبيا (٤: ١٧) ينصح طوبيا الأب ابنه بأن يجود بالخبز والخمر على قبر البار، إلا أن هذا المفهوم مأخوذ من كتاب وثنى بعنوان «حكمة أحيقار»، ويمكن تفسيره فى السياق المباشر لسفر طوبيا بأنه زكاة تعطى فى الجنائز. ومهما كان التفسير الصحيح لهذا النص فإن مثل هذه العادات وما شابهها استمرت لمدة طويلة ولاتزال متبعة فى بعض بقاع العالم المسيحى؛ وهى لا تدل إلا على الإيمان بالحياة بعد الموت والشعور بالعطف على الميت. وهى ليست طقوس عبادة للميت، فهذا أمر لم يعرفه بنو إسرائيل. والصلاة وتقديم قربان الكفارة للميت (وكلاهما يخالف طقوس الموت) نجدهما فى ختام العهد القديم بسفر المكابيين الثانى (١٢: ٣٨-٤٦).

وربما كان علينا أن نفسر النص الركيك الذى ورد بسفر التثنية (٢٦: ١٤) بالإشارة إلى هذه العادات نفسها. فيعلن الإسرائيلى فيه أنه لم يأخذ من العشور طعام حداد ولا أعطى منها تقدمة لميت، فالعشور مقدسة ولا تُعطى إلا للفقراء (الفقرة ١٣)؛ وأى من الأمرين من شأنه أن ينجس العشور كلها.

٥. المراثى الجنائزية

كان طقس الجنائز الأساسى الرثاء على الميت. وهو فى أبسط أشكاله نحيب حاد متكرر يشبَّه فى سفر ميخا (١: ٨) بعواء ابن آوى أو النعامة. فكانوا يولولون قائلين «آه آه» (عاموس ٥: ١٦)، «آه يا أخى!» أو «آه يا أختى!» (الملوك الأول ١٣: ٣٠)، وإذا

كان الميت من أفراد الأسرة الملكية كانوا ينتحبون قائلين «آه يا سيد! آه يا جلاله» (إرمياء ٢٢: ١٨؛ ٣٤: ٥). وكان الأب ينادى على ابنه باسمه (صموئيل الثانى ١٩: ١، ٥). وفى وفاة الابن الوحيد كان الرثاء يمزق نياط القلوب (إرمياء ٦: ٢٦؛ عاموس ٨: ١٠؛ زكريا ١٢: ١٠). وكانت هذه المراثى للرجال والنساء فى جماعات منفصلة (زكريا ١٢: ١١-١٤)؛ وكان النوح بها واجبًا على أهل الميت (التكوين ٢٣: ٢؛ ٥٠: ١٠؛ صموئيل الثانى ١١: ٢٦) ولو أن كل من حضر الجنازة كان يشارك فيها (صموئيل الأول ٢٥: ١؛ ٢٨: ٣؛ صموئيل الثانى ١: ١١-١٢؛ ٣: ٣١ حيث «الحزن» معناه «الندب»).

وقد يتطور هذا النحيب إلى مرثية (قينا) تُنظم بقافية ما (صموئيل الثانى ١: ١٧؛ عاموس ٨: ١٠). وأقدم هذه المراثى وأبلغها ما تغنى به داود حزنًا على موت شاول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٩-٢٧). كما نظم داود مرثية لأبنير (صموئيل الثانى ٣: ٣٣-٣٤). لكن هذه المراثى كان ينظمها عادةً ويتغنى بها محترفون من رجال ونساء (أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٥؛ عاموس ٥: ١٦) ومن النساء بخاصة (إرمياء ٩: ١٦ وما بعدها وانظر حزقيال ٣٢: ١٦) فكانت مهنة يعلمنها بناتهن (إرمياء ٩: ١٩). وكانت هناك قوالب ثابتة وعدد ثابت من التيمات تطبقها النائحات على اسم الميت. فمرثية يهوذا المكابى التى ورد مطلعها بسفر المكابيين (٩: ٢١) تكرار حرفى لمرثية شاول ويوناثان. وكانت النائحات يعددن محاسن الميت ويندبن مآله، ولكن الغريب فى الأمر أن الأمثلة التى حفظ الكتاب المقدس ليس لها مضمون دينى. ففى رثاء شاول ويوناثان نجد عاطفة إنسانية عميقة ولكن دون كلمة تنم عن شعور دينى.

وفى أسفار الأنبياء نجد محاكاة لهذه الترانيم الجنائزية كانت تستعمل لوصف سوء منقلب بنى إسرائيل وملوكهم وأعدائهم (إرمياء ٩: ٩-١١، ١٦-٢١؛ حزقيال ١٩: ١-

١٤؛ ٢٦: ١٧-١٨؛ ٢٧: ٢-٩، ٢٥-٣٦؛ ٢٨: ١٢-١٩؛ ٣٢: ٢-٨؛ عامـوس ٥: ١-٢). وأبلـغ الأمثلة على ذلك سفر مراثى إرمياء.

٦. تفسير هذه الطقوس

يفسر البعض هذه الطقوس الجنائزية كشواهد على شكل من أشكال عبـادة الميـت. ويستند هذا التفسير عند البعض إلى وجود خوف من المتـوفى وأن الأحيـاء بالتـالى يبغون حماية أنفسهم منه أو ضمان حسن نواياه؛ ويستند عند بعض آخـر إلى أحـد أشكال تأليه الأحياء للموتى. ولا أساس لأى من التفسيرين فى العهد القديم.

وعلى النقيض من ذلك يرى البعض أن هذه الطقوس ليـست سـوى تعبـير عـن الحزن على فقد عزيز. صحيح أن العديد من هذه الطقوس كانت تـؤدَّى فى أوقـات الحزن الشديد والكوارث القومية وبالتالى لم تكن قاصرة على الجنائز؛ إلا أن القول بأنها مجرد تعبير عن الحزن لا يكفى، فبعـضها (كارتـداء المِـسح مـثلاً أو الـصوم) تطالعنا فى صورة طقوس تكفيرية، وبالتالى قد يكون لها مغزى دينى. فـلا شـك أن جرح المرء لنفسه وجز شعر الرأس اللذين حرمهما التشريع (اللاويين ١٩: ٢٧-٢٨؛ التثنية ١٤: ١) كان لهما مغزى دينى ولو أننا لا نستطيع تحديده الآن. وتعبر تقدمات الطعام على أقل تقدير عن الإيمان بوجود حياة وراء القبر. إذن فهذه الطقوس كانت واجبًا يتحتم أداؤه للميت وفرضًا دينيًا مفروضًا (صـموئيل الأول ٣١: ١٢؛ صـموئيل الثانى ٣١: ١٣-١٤؛ طوبيا ١: ١٧-١٩؛ سـيراخ ٧: ٣٣؛ ٢٢: ١١-١٢). وبالنـسبة للأبنـاء تشكل هذه الطقوس جزءًا من فريضة فرضتها الوصايا العشر تجاه الوالدين. ونخلص إلى أن الموتى كانوا يكرَّمون بروح دينية ولم يكونوا يُعبدون.

الباب الثانى

المؤسسات المدنية



الفصل الأول

السكان

قد يكون من المفيد لفهم تشريعات بنى إسرائيل أن نحاول تحديد تعدادهم. فالمسح الديمغرافى أساسى لأى بحث سسيولوجى، وعدم وجود إحصاء دقيق -وهو ما يحدث عادةً فى درس الحضارات القديمة- يعقد المشكلة.

هناك بالطبع بعض المعلومات التعدادية فى الكتاب المقدس ولكنهـا لا تـساعد كثيرًا. فحسب ما ورد بسفر الخروج (١٢: ٣٧-٣٨) خرج مـن مـصر سـتمئة ألـف جندى إضافة إلى أسرهم وحشد كبير مختلط ممن خرجوا معهم. وقبل الخـروج مـن سيناء (العدد ١: ٢٠-٤٦) نجد تعدادًا مفصلاً للأسباط يحـصى ٦٠٥٣٦٠ رجـلاً فـوق العشرين (انظر الخروج ٣٨: ٢٦)؛ ويتم إحصاء اللاويين على حـدة، وهنـاك اثنـان وعشرون ألفًا تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٣: ٣٩)، و٨٠٥٨ تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والخمسين (العدد ٤: ٤٨). وفى سهول موآب (العدد ٢٦: ٥-٥١) تبلغ القوة الإجمالية للأسباط ٦٠١٦٠٧٣ رجلاً فوق العشرين، وهناك ثلاثـة وعـشرون ألفًـا مـن اللاويين تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٢٦: ٦٢). وليس ثم تضارب كبير بين هذه الأرقام المتباينة، ولكنها تفترض تعدادًا إجماليًا للسكان يقدر بعدة ملايـين خرجـوا من مصر وعاشوا فى الصحراء، وهو أمر مستحيل ولا يزيـد عـن مجـرد تعبـير عـن

الباب الثانى

المؤسسات المدنية

الفصل الأول

السكان

قد يكون من المفيد لفهم تشريعات بنى إسرائيل أن نحاول تحديد تعدادهم. فالمسح الديمغرافى أساسى لأى بحث سسيولوجى، وعدم وجود إحصاء دقيق -وهو ما يحدث عادةً فى درس الحضارات القديمة- يعقد المشكلة.

هناك بالطبع بعض المعلومات التعدادية فى الكتاب المقدس ولكنها لا تساعد كثيرًا. فحسب ما ورد بسفر الخروج (١٢: ٣٧-٣٨) خرج من مصر ستمئة ألف جندى إضافة إلى أسرهم وحشد كبير مختلط ممن خرجوا معهم. وقبل الخروج من سيناء (العدد ١: ٢٠-٤٦) نجد تعدادًا مفصلاً للأسباط يحصى ٦٠٣٥٥٠ رجلاً فوق العشرين (انظر الخروج ٣٨: ٢٦)؛ ويتم إحصاء اللاويين على حدة، وهناك اثنان وعشرون ألفًا تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٣: ٣٩)، و٨٠٥٨ تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والخمسين (العدد ٤: ٤٨). وفى سهول موآب (العدد ٢٦: ٥-٥١) تبلغ القوة الإجمالية للأسباط ٦٠١٧٣٠ رجلاً فوق العشرين، وهناك ثلاثة وعشرون ألفًا من اللاويين تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٢٦: ٦٢). وليس ثم تضارب كبير بين هذه الأرقام المتباينة، ولكنها تفترض تعدادًا إجماليًا للسكان يقدر بعدة ملايين خرجوا من مصر وعاشوا فى الصحراء، وهو أمر مستحيل ولا يزيد عن مجرد تعبير عن

الطريقة التى تخيل بها أهل عصر لاحق ما طرأ على الشعب من زيادة هائلة وعلى الأسباط الأصلية من مكانة نسبية. فيهوذا أقواها وشمعون أصغرها.

وهناك تعداد آخر مسجل لعصر داود (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩) وهو سجل للمملكة فى أوسع مدى بلغته بعد أن ضمت عبر الأردن وتوسعت حتى صور وصيدون. ويحصى ثمانمئة ألف رجل فى سن التجنيد فى إسرائيل وخمسمئة ألف فى يهوذا. وفى الفقرة الموازية (أخبار الأيام الأول ٢١: ١-٦) يزيد الكاتب تعداد بنى إسرائيل إلى رقم أكبر مع أنه يستبعد الأقاليم غير التابعة لإسرائيل. ولايزال أدنى تعداد إجمالى (صموئيل الثانى) مبالغًا فى تقديره؛ فمليون وثلاثمئة ألف رجل فى سن التجنيد يوحى بتعداد سكان لا يقل عن خمسة ملايين، ما يعنى بالنسبة لفلسطين حوالى ضعف سكان الميل المربع فى أشد دول أوروبا الحديثة كثافةً سكانية. كما أن تفسير هذه الأرقام (أو إحصاءات سفر العدد) بأنها تشمل النساء والأطفال معناه التضارب مع العبارات الصريحة فى النص. وعلينا أن نقر بأن هذه الأرقام زائفة.

وهناك شاهد أصدق نجده فى سفر الملوك الثانى (١٥: ١٩-٢٠). ففى سنة ٧٣٨ ق. م. فرض تيجلاث بيلصَّر الثالث على إسرائيل جزية قدرها ألف وزنة من الفضة؛ ولدفعها قام منحيم بجباية ضريبة قدرها خمسون شاقل من كل فرد من كل الـ «جِبّورى هائيل» فى مملكته. فإذا قدرنا ثلاثة آلاف شاقل لكل وزنة (انظر الفصل الثالث عشر من هذا الباب)، فهذا معناه أن إسرائيل كان بها ستون ألف رأس من أسر على قدر من الرفاهية (انظر الفصل الثانى من هذا الباب). وإذا أضفنا الزوجات والأبناء فإن هذا يعنى ما بين ثلاثمئة ألف وأربعمئة ألف نسمة. يضاف

إلى هؤلاء الطبقات الدنيا والحرفيون والفقراء (تعدادهم غير مؤكد ولكنهم كانوا أقل عددًا من الـ «جِبّورى هائيل») والأجانب والعبيد (تعدادهم غير مؤكد ولكنهم كانوا أيضًا أقل عددًا). إذن فالإجمالى لا يزيد عن ثمانمئة ألف نسمة فى مملكة إسرائيل كلها ولا يبلغ المليون نسمة حتى إذا أضيف إليهم سكان يهوذا، إذ كانت الأخيرة لا تزيد عن ثلث حجم إسرائيل وكانت المناطق المأهولة فى معظمها أكثر تباعدًا.

ويمكن تأكيد هذا التقدير لسكان يهوذا بوثيقة غير توراتية ترجع إلى الفترة نفسها تقريبًا. فتسجل حوليات سنحاريب الاستيلاء على ست وأربعين بلدة وعدد لا يحصى من القرى فى الحملة على حزقيا، وأخذ ٢٠١٥٠ رجلاً وامرأة وطفلاً كأسرى حرب منها. فإذا لم تكن الإشارة هنا إلى عملية ترحيل للأسرى بل إلى إحصاء للعدو المهزوم فإن التعداد يعطينا إجمالى سكان يهوذا باستثناء أورشليم حيث لم يتم الاستيلاء عليها. ومما يؤسف له أن النص كما فى الفقرات الموازية فى الحوليات يشير بوضوح إلى الأسرى الذين أخذهم المنتصرون غنائم، فيصبح العدد بذلك مغالى فيه. وربما كان خطأ فى النقش وأن الرقم المقصود ٢١٠٥.

لم تكن «بلدات» الكتاب المقدس كبيرة. وإن المرء ليدهش لمدى صغرها حين يراها فى الحفائر. فلا يزيد معظمها عن مساحة ميدان الطرف الأغر، ومساحة بعضها لا يصل إلى مساحة فناء المتحف القومى بلندن. وتشتمل حوليات تيجلاثبيلصَّر الثالث على قائمة ببلدات الجليل التى تم غزوها فى سنة ٧٣٢ ق.م؛ ويتراوح عدد الأسرى بين أربعمئة وستمئة وخمسين، وكان هذا الملك يقوم بترحيل سكان بلدات بأسرها. إذن كانت هذه قرى لا تزيد عن تلك التى نعرفها اليوم. كانت

بعض المراكز أكبر بالطبع. فكانت تل بيت مرسيم أو دبير القديمة تضم حسب تقديرات من قام بكشفها ألفين أو ثلاثة آلاف نسمة فى أوج عصور ازدهارها، وكانت مدينة مهمة نسبيًا.

وهناك مصادر أخرى للمعلومات عن السامرة وأورشليم. فيقول سرجون الثانى أنه أخذ ٩٠٢٧٢ أسيرًا من السامرة. وأثر هذا الترحيل على العاصمة فى المقام الأول، وكان بالجملة، ولكن لابد أنه شمل من لجأوا إليها فى أثناء الحصار. كما يؤكد علماء الآثار الذين قاموا بالكشف عنها أن البلدة كانت تضم حوالى ثلاثين ألف نسمة.

أما أورشليم فإن أرقام من رحلهم نبوخذنصر يصعب حصرها وتفسيرها، لأن النصوص تضم روايات متباينة. فطبقًا لرواية سفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤) تم ترحيل عشرة آلاف من الرؤساء وكل الحدادين والصنّاع فى سنة ٧٩٥ ق.م إلا أن الفقرة المماثلة بالسفر نفسه (٢٤: ١٦) تحصى ما لا يزيد عن سبعة آلاف من أصحاب البأس وألف من الصناع. ويروى فى سفر إرمياء (٥٢: ٢٨-٣٠) أن نبوخذنصر رحل ٣٢٣٠ «يهوذيًا» فى سنة ٧٩٥ ق. م. و٢٣٨ من سكان أورشليم فى سنة ٧٨٥، و٥٤٧ «يهوذيًا» فى سنة ٣٨٥ بإجمالى ٤٠٦٠. وهذه القائمة الأخيرة وهى مستقلة تشير ولا شك إلى فئات خاصة من الأسرى. والأرقام الواردة بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤، ١٦) لا ينبغى أن تُجمع وهى متساوية تقريبًا، فتم ترحيل حوالى عشرة آلاف. وهو رقم لا يمثل إلا جزءًا من السكان ولكنه فى الوقت نفسه قد يشمل اللاجئين الأجانب الذين احتموا داخل أسوار المدينة؛ وهو ما يشكك فى كل الحسابات. كما أننا لا نستطيع أن نثق فى تقديرات المكابيين الثانى (٥: ١٤) حيث يشير إلى قيام أنطيوكس الشهير بإعدام أربعين ألفًا فى أورشليم وببيع مثلهم عبيدًا. ويتسم عدد سكان

أورشليم عند كل من هيكاتايوس وجوزيفوس أيضًا بقدر أكبر من المغالاة. فالمدينة فى عصر المسيح كانت تضم ما بين خمسة وعشرين ألفًا وثلاثين ألف نسمة. وكان هذا تعداد السكان الذين كانت هذه المدينة القديمة تضمهم داخل أسوارها قبل سنوات وفى المساحة نفسها تقريبًا. ويستحيل القول بأن سكانها كانوا أكثر عددًا فى عصور العهد القديم.

لا شك أن تعداد سكان البلاد تباين من عصر لآخر. ومن المؤكد أن الغزوات الإقليمية وضم الجماعات الكنعانية فى عهد داود إضافة إلى الرخاء الاقتصادى فى عهد سليمان كلها أدت إلى زيادة كبيرة فى تعداد السكان؛ وهو ما استمر طوال القرنين التاليين بفضل تقدم التجارة والصناعة والزراعة. ومع ذلك فإن إجمالى تعداد سكان كل من إسرائيل ويهوذا فى ذروة هذا الرخاء لا يمكن أن يزيد كثيرًا عن المليون فى النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد. وبالمقارنة يلاحظ أن سكان فلسطين وفقًا للإحصاء البريطانى لسنة ١٩٣١ قبل الهجرة الصهيونية الكبرى كانوا مليونًا وأربعة عشر ألف نسمة. ومن الصعب القول بأن فلسطين كان يمكن أن تسع أكثر من ذلك فى العصور القديمة فى غياب الموارد المصطنعة التى وفرها الاقتصاد الحديث.

الفصل الثانى

السكان وتقسيمهم

١. التطور الاجتماعى

هناك عائلات فى الحضارة البدوية. وقد تكون هذه العائلات ثرية أو فقيرة لكن القبيلة لا تنقسم إلى طبقات اجتماعية مختلفة. وبعض القبائل «أنبل» من غيرها لكن البدو جميعًا يعتبرون أنفسهم «نبلاء» مقارنةً بالفلاحين المستقرين. حتى العبيد لا يشكلون طبقة مستقلة، بل يشكلون جزءًا من العائلة. وهذا ينطبق على بنى إسرائيل طالما كانوا يعيشون حياة شبه بدوية.

جاء الاستقرار بتحول اجتماعى جذرى. فلم تعد الوِحدة القبيلة، بل العشيرة (مِشپاحا) المستقرة فى بلدة لم تكن تزيد فى العادة عن قرية. وصارت الحياة الاجتماعية حياة بلدات صغيرة، ويلاحظ أن الإطار القديم والأساسى لسفر التثنية تشريع محلى فى معظمه كالقواعد الخاصة بمدن اللجوء (التثنية ١٩) والقتلة المجهولين (٢١: ١-٩) وعقوق الأبناء (٢١: ١٨-٢١) والزنا (٢٢: ١٣-٢٨) وزواج الأخ بأرملة أخيه (٢٥: ٥-١٠). هذا التنظيم القائم على العشيرة ظل باقيًا إلى حد ما فى ظل المملكة (انظر الفصل الثامن من هذا الباب) وظل يمثل قوة حية بعد العودة من السبى (نحميا ٤: ٧؛ زكريا ١٢: ١٢-١٤).

وجاءت مركزية المَلَكية بتغيرات مهمة. فموظفو الملك المدنيون منهم والعسكريون سواء تجمعوا فى العاصمتين أو كانوا يقيمون فى الأقاليم كممثلين للسلطة كانوا يشكلون طائفة منعزلة عن المصالح المحلية ومعارِضة لها أحيانًا. وفوق هذا وذاك ساعد التلاعب بالحياة الاقتصادية والصفقات التجارية وبيع الأراضى على القضاء على المساواة بين العائلات؛ فأثرى بعضها ثراء فاحشًا بينما غرقت بقيتها فى فقر مدقع. ولكن من الخطأ أن نحكم على مجتمع الإسرائيلى القديم بالتناقضات التى عرفتها سائر المجتمعات سواء فى الماضى أو فى الحاضر بين «النبلاء» و«السوقة» وبين «الرأسماليين» و«البروليتاريا». فلم تكن عند بنى إسرائيل طبقات اجتماعية بالمعنى الحديث للجماعات الواعية بمصالحها الخاصة والمعارضة كلٌ للأخرى. ولتفادى مثل هذه المقارنات المضلِّلة آثرنا أن نتناول فى هذا الفصل «تقسيمات السكان». ولكن ليس من اليسير أن نقدم تعريفًا لها نظرًا لتنوعها وافتقار التسميات المتداولة إلى الدقة.

٢. علية القوم ونفوذهم

كانت الشؤون الداخلية فى نصوص التثنية التى استشهدنا بها منذ قليل فى يد الـ «زقينيم». وقد يظن البعض أن هذا اللفظ يعنى «البالغين» أو «الملتحين» (زَقَن) اجتمعوا فى مجلس عموى. والأرجح أنهم «الشيوخ» (الصفة المقابلة تعنى «مُسِن») وهم رؤساء العائلات ممن يشكلون نوعًا من المجالس فى كل قرية (صموئيل الأول ٣٠: ٢٦-٣١).

وفى العدد (٢٢: ٧و ١٤) والقضاة (٨: ٦ و١٦) يطالعنا هذا اللفظ بالتبادل مع لفظ «سَريم» (الرؤساء). وهذان اللفظان يردان جنبًا إلى جنب كمترادفين فى القضاة (٨:

١٤) حيث نجد سبعة وسبعين منهم فى سكّوت. كما يرد اللفظان كمترادفين فى أشعياء (٣: ١٤). ولفظ «سَريم» نفسه معناه رؤساء العائلات كما يرد صراحةً فى عزرا ٨: ٢٩ وربما فى عزرا ٨: ٢٤ وما بعدها. وفى سفر أيوب (٢٩: ٩) يجلس الـ «سَريم» على بوابة البلدة كـ «شيوخ» سفر الأمثال (٣١: ٢٣). من ثم فاللفظان مترادفان إلى حد ما.

وقد يكون للفظ «سَريم» هذا المعنى فى نصوص أخرى أيضًا ولكنه يصطدم بمدلول آخر. فهم أحيانًا ضباط الملك أو موظفوه، سواء فى الممالك الأجنبية (التكوين ١٢: ١٥؛ إرمياء ٢٥: ١٩؛ ٣٨: ١٧ وما بعدها؛ إستير ١: ٣؛ ٢: ١٨؛ عزرا ٧: ٢٨) أو فى إسرائيل. وهم غالبًا ضباط عسكريون وقادة وحدة أو الجيش بأكمله (صموئيل الأول ٨: ١٢؛ ١٧: ١٨، ٥٥؛ صموئيل الثانى ٢٤: ٢؛ الملوك الأول ٩: ٢٢؛ الملوك الثانى ١: ١٤؛ ١١: ٤). وهم غالبًا أيضًا موظفون مدنيون كوزراء سليمان (الملوك الأول ٤: ٢) ومحافظون (الملوك الأول ٢٠: ١٤؛ ٢٢: ٢٦؛ الملوك الثانى ٢٣: ٨) أو موظفون بصورة عامة (إرمياء ٢٤: ٨؛ ٢٦: ١٠ وما بعدها؛ ٣٤: ١٩، ٢١).

وفى علاقتهم بالملك كان هؤلاء الضباط مجرد «خدم» (الملوك الثانى ١٩: ٥؛ ٢٢: ٩، وانظر الفصل السادس من هذا الباب). أما بين الناس فكانوا يحظون بمكانة رفيعة. وكان الملك يهبهم الأراضى أحيانًا (صموئيل الأول ٨: ١٤؛ ٢٢: ٧).

وكانوا أكثر عددًا فى العاصمتين السامرة وأورشليم حيث كانوا يشكلون كيانًا قويًا يحسب الملك حسابه (إرمياء ٣٨: ٢٤-٢٥)، فقد يتآمرون على سيدهم (الملوك الثانى ٢١: ٢٣). وكان لهم نفوذ واسع وفى حالات عديدة لم يكونوا يختلفون عن رؤساء العائلات الكبيرة التى كان يتم اختيارهم منها.

وفى العدد (٢١: ١٨) والأمثال (٨: ١٦) نجد استعمالاً تبادليًا للفظى «سَريم» و «ندييم» (الممتازين). وكان لهؤلاء مقعد فى المجالس (صموئيل الأول ٢: ٨؛ المزامير ١١٣: ٨)؛ وكانوا أثرياء ومتنفذين (المزامير ١١٨: ٩؛ ١٤٦: ٣؛ الأمثال ١٩: ٦).

وفى سفرى أشعياء (٣٤: ١٢) والجامعة (١٠: ١٧) نجد توازيًا بين الـ «سَريم» والـ «حوريم»، وفى إرمياء (٢٧: ٢٠) يحل لفظ «حوريم» محل «سَريم» فى النص المقابل بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤). وهذا اللفظ الذى يرد دومًا بصيغة الجمع يرد جنبًا إلى جنب مع لفظ «زْقينيم» بسفر الملوك الأول (٢١: ٨، ١١) ومع لفظ «جِبورى هائيل» بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤). وكما يشير الجذر ومشتقاته فى اللغات القريبة من العبرية فهم «الأحرار» أو «الأصلاء».

من ثم فهذه الألفاظ مترادفة تقريبًا وتدل على الطبقة الحاكمة فى عصر المملكة وعلى رجال الإدارة ورؤساء العائلات أى أصحاب المكانة. وفى نصوص أخرى يشار إليهم بلفظ «جْدوليم» (الكبراء، الملوك الثانى ١٠: ٦، ١١؛ إرمياء ٥: ٥؛ يونان ٣: ٧).

وبعد السبى تطالعنا أسماء أخرى تشير إلى الجماعة نفسها. ففى سفر أيوب (٢٩: ٩-١٠) نجد أن الـ «نْجيديم» يساوون الـ «سَريم»، وفى سفرى أخبار الأيام الأول والثانى كلاهما متساويان فى النهاية. إلا أن اللفظ فى نصوص ما قبل السبى لا يرد إلا بصيغة المفرد «نَجيد» وينطبق على الملك الذى نصبه يهوه (صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١؛ صموئيل الثانى ٥: ٢؛ ٧: ٨؛ الملوك الأول ١٤: ٧؛ ١٦: ٢؛ الملوك الثانى ٢٠: ٥). ومن ناحية أخرى يطالعنا لفظ «سْجانيم» الذى يرد مع لفظ «حوريم» بسفر نحميا (٢: ١٦، ٤: ٨، ١٣) ومع لفظ «سَريم» بسفر عزرا (٩: ٢)، ويرد هذا اللفظ كثيرًا فى كتابات نحميا فى إشارة إلى أصحاب النفوذ. ويراود القارئ إحساس بأن هذا اللفظ

فى معجمه يحل محل لفظ «زقينيم» (الشيوخ) غير المتداول. إلا أن اللفظ فى النصوص الأقدم معناه «حاكم» وهو لفظ دخيل من البابلية.

يمكن بالطبع أن نطلق على هؤلاء المتنفذين وأصحاب المكانة «النبلاء» بالمعنى الواسع للكلمة، ولكنهم لا يشكلون نبالة بما تعنيه من طبقة مغلقة ينتمى إليها الفرد بالمولد وتتمتع ببعض الامتيازات وتتملك مساحات كبيرة من الأرض.

كان بعض الباحثين يعتبرون الـ «جِبورى هائيل» طبقة من مُلاك الأراضى. وهم يستندون فى ذلك إلى سفر الملوك الثانى (١٥: ٢٠) حيث يفرض منحيم ضرائب على الـ «جِبورى هائيل» فى مملكته لكى يدفع الجزية للأشوريين. ولكن يبدو أن هذه التسمية كانت فى الأصل تعنى «الشجعان» (وهو المعنى الغالب فى سفرى أخبار الأيام) أو المحاربين البواسل أو الفرسان كلفظ «جِبّوريم» وحده حتى وإن لم تكن لهم ممتلكات خاصة بهم (يشوع ٨: ٣؛ القضاة ١١: ١).

كانت التسمية تطلق آنذاك على المقيدين بالخدمة العسكرية ويتمتعون بمستوى معيشة معين. وهو المعنى الذى يجيب على نص الملوك الثانى (١٥: ٦٠) حيث هناك ستون ألفًا منهم، وعلى نص الملوك الثانى (٢٤: ١٤) حيث هم على النقيض من أفقر سكان الأرض، وعلى نص راعوث (٢: ١) حيث نجد بوعز مجرد رجل ثرى كأبى شاول فى صموئيل الأول (٩: ١).

٣. «شعب الأرض»

تتحدث النصوص كثيرًا عن «شعب الأرض» (عام ها آرِتس) وهى تسمية فسرت بطرق عدة. فيرى الكثيرون أنها تعنى الطبقة الدنيا أو عامة الشعب أو السوقة فى مقابل الأرستقراطية، أو الفلاحين فى مقابل أهل المدن؛ بينما يرى البعض أنهم

نواب الشعب في الحكومة أو فيما يشبه البرلمان. ويذهب البعض الثالث إلى أنهم كانوا جماعة من الأحرار يتمتعون بحقوق مدنية فى إقليم ما. وتبين دراسة النصوص أن التفسير الأخير الوحيد الذى يمكن قبوله بالنسبة لتلك الحقبة البعيدة، بينما تغير معنى التسمية بمرور الزمن.

ولنبدأ بالنظر في النصوص التى تشير بها إلى أفراد من غير بنى إسرائيل. ففى التكوين (٢٣: ١٢-١٣)، المقصود بـ «شعب الأرض» الحثيين من أهل حبرون فى مقابل إبراهيم الذى كان مجرد غريب يقيم بها.

وفى التكوين (٤٢: ٦) يُقصد بها المصريون فى مقابل بنى يعقوب؛ وفى العدد (١٤: ٩) يُقصد بها الكنعانيون سادة الأرض في مقابل بنى إسرائيل (انظر التعبير الموازى فى العدد ١٣: ٢٨: «الشَّعْبَ السَّاكِنَ فِي الأَرْضِ»). أما الخروج (٥: ٥) فيبدو أنه يناقض هذا التفسير، فالفرعون فى نص «المسّورة» يسمى العبرانيين «شعب الأرض»، ما يبرر تفسير التسمية بمعنى «عامة الشعب»، ولكن هناك ما يبرر تبنى القراءة السامرية: «أكثر عددًا من شعب الأرض».

ونعود الآن إلى إسرائيل، فهناك ثلاثة عصور يمكن تمييزها في استعمال هذه التسمية. فقبل العودة من السبى وردت أساسًا فى أسفار الملوك الثانى وإرمياء وحزقيال. فيتميز «شعب الأرض» عن: (أ) الملك أو الأمير (الملوك الثانى ١٦: ١٥؛ حزقيال ٧: ٢٧؛ ٤٥: ٢٢)؛ (ب) الملك وخدمه (القضاة ٣٧: ٢)؛ (ج) الرؤساء والكهان (إرمياء ١: ١٨؛ ٣٤: ١٩؛ ٤٤: ٢١)؛ (ء) الرؤساء والكهان والأنبياء (حزقيال ٢٢: ٢٤-٢٩). ولا يقفون على النقيض من أية طبقة أخرى من الشعب.

وحسب ما ورد بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤) لم يترك نبوخذنصّر فى أورشليم «إلا مساكين شعب الأرض»، ويدل المؤهِل المضاف على أن التسمية نفسها لا تشير إلى الطبقات الفقيرة (انظر إستير ٢٢: ٢٩). ويتبين ذلك أيضًا فى النصوص المشار إليها منذ قليل كإرمياء (١: ١٨): «... عَلَى كُلِّ الأَرْضِ لِمُلُوكِ يَهُوذَا وَلِرُؤَسَائِهَا وَلِكَهَنَتِهَا وَلِشَعْبِ الأَرْضِ».

ويميز تشريع الإصحاح الرابع من سفر اللاويين «ذبائح الخطية» التى فُرض تقديمها: الفقرة ٣ على كبار الكهنة، الفقرة ١٣ على جماعة إسرائيل كلها، الفقرة ٢٢ على أى رئيس، الفقرة ٢٧ على أى فرد من «عامة الأرض». والالتزام بالعقاب على بعض الخطايا يشمل «شَعْبِ الأَرْضِ» كله (اللاويين ٢٠: ٢-٤).

«شَعْبِ الأَرْضِ» إذن يرمز إلى كتلة المواطنين كلها. لذا فالتسمية التى تنطبق على مملكة يهوذا ترد بديلاً عن «شعب يهوذا»: قارن فقرة الملوك الثانى (١٤: ٢١) «أخذ كل شعب يهوذا عزريا» بفقرة الملوك الثانى (٢٣: ٣٠) «وأخذ شعب الأرض يهوآحاز». وبالصورة نفسها أنزل «شعب الأرض» العقاب بقتلة آمون وأعلنوا يوشيا ملكًا (الملوك الثانى ٢١: ٢٤). وفى الملوك الثانى (١١: ١٤، ١٨) «كل شعب الأرض» اختار يهوآش وهدم معبد بَعل، فكانت هذه ثورة وطنية ضد عثاليا وحاشيتها من الأجانب. صحيح أن الفقرة ٢٠ تضع «شَعْبِ الأَرْضِ» فى مقابل المدينة أى أورشليم؛ إلا أن هذه التفرقة مرجعها أن البلاط كان مقره أورشليم بكل موظفى وأعوان النظام الذى أطيح به. إذن فالمقابلة فى الفقرة ٢٠ لا يراد بها إلا التفرقة بين شعب يهوذا وأهالى أورشليم فى إرمياء (٢٥: ٢). ولا ترد هذه التسمية فى أى موضع بمعنى حزب أو طبقة اجتماعية.

وبعد العودة من السبى استمر استعمال هذه التسمية بمعناها العام (حجى ٢: ٤؛ زكريا ٧: ٥) وتطالعنا حتى فى دنيال (٩: ٦) حيث تذكرنا عبارة «مُلُوكَنَا وَرُؤَسَاءَنَا وَآبَاءَنَا وَكُلَّ شَعْبِ الأَرْضِ» بعبارتى إرمياء وحزقيال. لكن المعنى يتغير فى سفرى عزرا ونحميا. فترد التسمية بصيغة الجمع «شُعُوبِ الأَرَاضِى» أو «الأَرَاضِى» (عزرا ٣: ٣؛ ٩: ١، ٢، ١١؛ ١٠: ٢، ١١؛ نحميا ٩: ٣٠؛ ١٠: ٢٩، ٣١، ٣٢). وهى هنا تشير إلى أهالى فلسطين من غير اليهود ممن يعرقلون عملية الإصلاح ويعوقون مراعاة السبت ويتم الزواج المختلط بنسائهم. وهناك مقابلة بين «شعوب الأرض» و «شعب يهوذا» فى عزرا (٤: ٤) و «شَعْبُ إِسْرَائِيلَ» فى عزرا (٩: ١). وهو ما يعد قلبًا تامًا لمعنى التسمية قبل السبى، وهنا أيضًا يكمن التفسير فى المعنى الأساسى للتسمية: فالجماعة العائدة ليست «شَعْبِ الأَرْضِ» لأنها لا تحظى بالمكانة السياسية التى كانت للسامريين والعمونيين والموآبيين. فهؤلاء الأخيرون هم «شَعْبِ الأَرْضِ» أو «الأَرَاضِى».

وهكذا تمهد الطريق لمعنى ثالث. فـ «شَعْبِ الأَرْضِ» فى عصر الأحبار يشير إلى كل من كانوا يجهلون التشريع أو لا يطبقونه.

٤. أغنياء وفقراء

فى أوائل حقبة الاستقرار كان بنى إسرائيل جميعًا يعيشون فى مستوى معيشى واحد تقريبًا. وكانت الثروة مصدرها الأرض، وكانت الأرض مِلكية مشتركة بين العائلات، وكانت كل عائلة تحمى ملكيتها (انظر قصة نابوت فى سفر الملوك الأول ٢١: ١-٣). أما التجارة وبيع العقارات وشراؤها من أجل الربح فكانت لاتزال تمثل عناصر هامشية فى الحياة الاقتصادية. كانت هناك استثناءات بالطبع؛ فكان نابال

مثلاً مربي ماشية ثرى فى مرتفعات يهوذا. كان يمتلك ثلاثة آلاف رأس غنم وألف رأس ماعز، ولتخفيف حدة غضب داود أرسلت زوجته أبيجايل مئتى رغيف ومئة عنقود من الزبيب ومئتى قرص تين وزقّى خمر وخمس كيلات من الفريك ولحم ضأن (صموئيل الأول ٢٥: ٢، ١٨). وكانت ثروة أيوب أكبر؛ فكان يمتلك سبعة آلاف رأس غنم وثلاثة آلاف جمل وخمسمئة زوج من الماشية وخمسمئة أتان (أيوب ١: ٣)؛ إلا أن القصة تصور أيوب كأحد كبار شيوخ عصر الآباء (انظر إبراهيم فى سفر التكوين ١٢: ١٦؛ ١٣: ٦؛ ٢٤: ٣٥). وفى مقابل ذلك جاء أول ملكين من ملوك بنى إسرائيل من عائلات متوسطة الثراء. فكان أبو شاول «جِبور هائيل» ولكنه أرسل ابنه للبحث عن الإتن المفقودة (صموئيل الأول ٩: ١ وما بعدها)، وكان شاول يحرث الأرض بنفسه (صموئيل الأول ١١: ٥). وكان داود يرعى الغنم (صموئيل الأول ١٦: ١١، وانظر ١٧: ٢٠، ٢٨، ٣٤ وما بعدها)، وأرسله أبوه إلى إخوته فى الجيش بكيل من الفريك وعشرة أرغفة وعشر قطع من الجبن (صموئيل الأول ١٧: ١٧). وفى رواية أخرى عندما دُعى داود للمثول بين يدى الملك أخذ معه خبزًا وزق خمر وجديًا هدية (صموئيل الأول ١٦: ٢٠). كل هذا يمثل مستوى معيشة غاية فى التواضع، ولا نسمع عن أية عائلات أخرى فى هذه الدوائر على مستوى أفضل.

والحفائر التى تمت فى قرى بنى إسرائيل تشهد بهذا التساوى فى مستوى المعيشة. ففى ترسة أو تل الفرح الحالية بالقرب من نابلس نجد كافة بيوت القرن العاشر قبل الميلاد ذات حجم واحد ونسق واحد وكل منها يمثل سكنًا لعائلة تعيش معيشة جيرانها. ويبدو التناقض جليًا إذا انتقلنا إلى بيوت القرن الثامن قبل الميلاد فى

الموقع نفسه؛ فبيوت الأثرياء أكبر حجمًا وأفضل بناءً وتقع فى حى يختلف عن الحى الذى يكتظ ببيوت الفقراء.

بين هذين القرنين نشبت ثورة اجتماعية. فالمؤسسات الملَكية أفرزت كما رأينا طبقة من الموظفين تربحوا من مناصبهم ومن العطايا التى أسبغها عليهم الملك. وحقق غيرهم أرباحًا طائلة من أراضيهم سواء بالعمل الشاق أو بحسن الطالع. فكان الرخاء سمة العصر. يقول أفرايم (إسرائيل) فى هوشع (١٢: ٩): «إِنِّى صِرْتُ غَنِيّاً. وَجَدْتُ لِنَفْسِى ثَرْوَةً»، ويقول أشعياء (٢: ٧): «وامتلأت أرضهم فضة وذهبًا ولا نهاية لكنوزهم». ويدين الأنبياء معاصريهم لترفهم فى البناء (هوشع ٨: ١٤؛ عاموس ٣: ١٥؛ ٥: ١١) وفى اللهو (أشعياء ٥: ١١-١٢؛ عاموس ٦: ٤) وفى الثياب (أشعياء ٣: ١٦-٢٤). ويدينون شراء الأراضى من قِبل من «يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ» (أشعياء ٥: ٨). فكانت الثروة فى ذلك العصر متفاوتة فى توزيعها وغير شريفة المصدر: «فإنهم يشتهون الحقول ويغتصبونها والبيوت ويأخذونها» (ميخا ٢: ٢). وكان ملاك الأراضى الأغنياء يغشون الناس وينهبونهم (هوشع ١٢: ٨؛ عاموس ٨: ٥؛ ميخا ٢: ١ وما بعدها) وكان القضاة مرتشين (أشعياء ١: ٢٣؛ إرمياء ٥: ٢٨؛ ميخا ٣: ١١؛ ٧: ٣) ولم يكن الدائنون يعرفون الرحمة (عاموس ٢: ٦-٨؛ ٨: ٦).

وعلى الجانب الآخر نجد الضعفاء والفقراء يعانون هذه الأعباء فرفع الأنبياء لواء قضيتهم (أشعياء ٣: ١٤-١٥؛ ١٠: ٢؛ ١١: ٤؛ عاموس ٤: ١؛ ٥: ١٢؛ وانظر المزامير ٨٢: ٣-٤) ودافع التشريع أيضًا عنهم. وفى العصور السابقة كانت هناك أحكام سفر الخروج (٢٢: ٢٤-٢٦؛ ٢٣: ٦) إلا أن التثنية يعكس الظروف الاجتماعية فى عصره. فهو

يفرض الزكاة (التثنية ١٥: ٧-١١) ويقول إن المقترض إذا كان فقيرًا يُرد إليه رهنه قبل غروب الشمس (التثنية ٢٤: ١٢-١٣ إلحاقًا بتشريع الخروج ٢٢: ٢٥-٢٦) ويحمى الأجير (التثنية ١٥: ١١، وانظر متى ٢٦: ١١) ولكن كانت هناك قواعد تهدف إلى الحد من الفقر المدقع وإيجاد قدر من المساواة بين العبرانيين ولو أنه من الصعب تحديد مدى تطبيقه فى الواقع. وفى كل سنة سابعة يُترك محصول الأرض للفقراء (الخروج ٢٣: ١١) وتُلغى الديون (التثنية ١٥: ١): «حتى لا يكون فيك فقير» (التثنية ١٥: ٤). وفى السنة الخمسين (اليوبيل) فُرض العتق العام واستعادة كل فرد لأرض أجداده (اللاويين ٢٥: ١٠ والتفاصيل فى بقية الإصحاح).

كان الأثرياء أصحاب نفوذ فى المقام الأول، وهناك فقرات عديدة فى كتب الأنبياء تدين الفئتين معًا. أما الفقراء فلم يشكلوا طبقة اجتماعية مستقلة فى المقابل؛ فكان الفقراء أفرادًا وكان ضعفهم ناجمًا عن عزلتهم.

ولفظا «غنى» و «فقير» لا يتضمنان فى حد ذاتهما أى مدلول أخلاقى أو دينى. لكنهما يكتسبان مدلولين أخلاقيين فى توجهين فكريين متعارضين. فالثراء فى نظرية الثواب الدنيوى ثواب على الفضيلة، والفقر عقاب؛ وهذا ما يطالعنا فى نصوص كالمزامير (١: ٣؛ ١١٢: ١-٣) والأمثال (١٠: ١٥-١٦؛ ١٥: ٦) وهو توجه يعارضه أيوب. وتوجه فكرى آخر يبدأ من تجارب الحياة العامة والحقائق التى يدينها الأنبياء؛ فهناك أغنياء أشرار وسفهاء يقهرون الفقراء، أما الفقراء فيحبهم الرب (التثنية ١٠: ١٨؛ الأمثال ٢٢: ٢٢-٢٣) وسينصفهم الأتقياء (أشعياء ١١: ٤). وهكذا تمهد الطريق للتأويل الروحانى للألفاظ والذى يبدأ عند صفنيا: «أُطْلُبُوا الرَّبَّ يَا جَمِيعَ بَائِسِى الأَرْضِ» (صفنيا ٢: ٣، وانظر ٣: ١٢-١٣). وتنامت روحانية «الفقر» فى

النصف الثانى من أشعياء ومزامير ما بعد السبى، إلا أن الألفاظ الدالـة على الفقـر كانت حينذاك فقدت مضامينها السسيولوجية؛ فلم يشكل الفقراء طائفـة دينيـة أو طبقة اجتماعية لا قبل السبي ولا بعده.

٥. الغرباء المقيمون

إلى جانب مواطنى إسرائيل الأحرار وهم «شعب الأرض» والغرباء العـابرين الذيـن كان يمكنهم الاعتماد على كرم الضيافة ولكن دون أن يحميهم التشريع (التثنية ١٥: ٣؛ ٢٣: ٢١) كانت شريحة من السكان تتألف من غرباء مقيمين (جِريم).

كان الجار عند البدو العرب القدامى هو اللاجئ الذى يلجأ لقبيلـة غـير قبيلتـه طلبًا للحماية. كذلك كان الـ «جِر» عند بنى إسرائيل؛ غريب يقـيم بـصورة دائمـة وسط جماعة أخرى تقبله ويتمتع فيها ببعض الحقوق. وكان اللفظ يطلـق على أفـراد أو جماعات على السواء. فكان إبراهيم «جِر» فى حبرون (التكوين ٢٣: ٤) وكذلك كان موسى فى مدين (الخروج ٢: ٢٢؛ ١٨: ٣). كما جاء رجل من بيت لحم ومعـه أسرتـه ليستقر كغريب مقيم فى موآب (راعوث ١: ١). وكان بنو إسرائيل «غرباء» (جِـريم) فى مصر (الخروج ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩؛ التثنية ١٠: ١٩؛ ٢٣: ٨). ولجأ البئيروتيون إلى جتّايم وعاشوا بها غرباء مقيمين (صموئيل الثانى ٤: ٣).

وبعـد أن اسـتقر بنـو إسرائيـل فى كنعـان اعتـبروا أنفـسهم أصـحاب الأرض الشرعيين أو «شَعْبِ الأَرْضِ»؛ ومن لم يتم استيعابهم من الـسكان الأصـليين سـواء بالمـصاهرة أو بالتـدنى إلى مرتبـة العبوديـة صـاروا «جِـريم»؛ وإلى هـؤلاء أضـيف المهاجرون. وتعتبر النصوص القديمة الإسرائيلى الذى يخرج ليعـيش وسـط قبيلـة

غير قبيلته «جِر»؛ فهناك رجل من إفرايم كان «غريبًا» فى جبعة حيث آل بنيامين (القضاة ١٩: ١٦).

وكان اللاويون بصفة عامة ضمن هذه الفئة؛ فلم تكن لهم أرض ينتمون إليها (القضاة ١٧: ٧-٩؛ ١٩: ١)، وتصنف التشريعات الخاصة بحماية المجتمع اللاويين والـ «جِريم» فى فئة واحدة (التثنية ١٢: ١٢؛ ١٤: ٢٩؛ ٢٦: ١٢).

وكان الغرباء المقيمون أحرارًا لا عبيد من المنظور الاجتماعى ولكن لم تكن لهم حقوق مدنية كاملة، وبالتالى كانوا يختلفون عن مواطنى إسرائيل. ولعلهم كانوا يماثلون البريوكوى فى إسبرطة، وهم سكان بيلوبونيز الأصليون الذين استردوا حريتهم وصارت لهم مِلكيات ولكن لم تكن لهم حقوق سياسية. ومع ذلك فالغرباء فى إسرائيل كانوا أقل حظًا فى بادئ الأمر. فلما كانت مِلكيات الأراضى كلها فى أيدى بنى إسرائيل تدنى الغرباء المقيمون إلى مرتبة الأجراء (التثنية ٢٤: ١٤) كما فعل اللاويون (القضاة ١٧: ٨-١٠). وكان الفقر القاعدة بين الغرباء، فكانوا يصنفون ضمن الفقراء والأرامل واليتامى وكل المستضعفين اقتصاديًا ممن أوصى بنو إسرائيل بالتصدق عليهم. فالثمرة إذا سقطت والزيتون إذا تبقى على الشجر ونثار العنب وبقايا الحصاد كله يُترك لهم (اللاويين ١٩: ١٠؛ ٢٣: ٢٢؛ التثنية ٢٤: ١٩-٢١، وانظر إرمياء ٧: ٦؛ ٢٢: ٣؛ حزقيال ٢٢: ٧؛ زكريا ٧: ١٠). وكانوا كبقية الفقراء فى حماية الرب (التثنية ١٠: ١٨؛ المزامير ١٤٦: ٩؛ ملاخى ٣: ٥). وأوصى بنو إسرائيل بمساعدتهم وبأن يتذكروا أنهم كانوا غرباء فى مصر (الخروج ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩؛ التثنية ٢٤: ١٨، ٢٢)، لذا فإنهم أوصوا بحب الغرباء حبهم لأنفسهم (اللاويين ١٩: ٣٤؛ التثنية ١٠: ١٩).

وأوصِى لهم بنصيب فى العُشر الذى يُجمع كل ثلاث سنوات (التثنيـة ١٤: ٢٩) وفى محصول السنة السابعة (اللاويين ٢٥: ٦)، وكانت مدن اللجوء مفتوحة لهـم (العـدد ٣٥: ١٥). وفى الإجراءات القانونية أوصى لهم بالعدل كسائر أفراد إسرائيل (التثنيـة ١: ١٦) ولكن كانت تطبق عليهم العقوبـات نفـسها (اللاويـين ٢٠: ٢؛ ٢٤: ١٦، ٢٢). ولم تكن ثمة حواجز تفصل الغرباء المقيمين عن بنى إسرائيـل فى الحيـاة اليوميـة. ومن الغرباء من صاروا أثرياء (اللاويـين ٢٥: ٤٧؛ وانظـر التثنيـة ٢٨: ٤٣)، وتنبـأ حزقيال بأنهم سيقتسمون الأرض مع بنى إسرائيل فى المستقبل (حزقيال ٤٧: ٢٢).

ومن المنظور الدينى ينص التثنية (١٤: ٢١) على أنه يحل للغريب أن يأكل الجيفـة فى حين أن سفر اللاويين (١٧: ١٥) يحـرّم ذلـك على الغربـاء كمـا يحرّمـه على بـنى إسرائيل. وفيما عدا ذلك تطبق عليهم تشريعات الطهارة نفسها (اللاويـين ١٧: ٨-١٣؛ ١٨: ٢٦؛ العدد ١٩: ١٠). وعليهم أن يحافظوا على حرمة السبت (الخـروج ٢٠: ١٠؛ التثنية ٥: ١٤) وأن يصوموا يوم التكفير (اللاويين ١٦: ٢٩) ولهم أن يقدموا القرابين (اللاويين ١٧: ٨؛ ٢٢: ١٨؛ العـدد ١٥: ١٥، ١٦، ٢٩) وأن يـشاركوا فى الأعيـاد الدينيـة (التثنية ١٦: ١١، ١٤) بل إن لهم أن يحتفلوا بالفـصح مـع بـنى إسرائيـل شريطـة أن يختتنوا (الخروج ١٢: ٤٨-٤٩؛ وانظر العدد ٩: ١٤).

ويلاحظ أن كل هذه الفقرات تقريبًا دونت عقب السبى مباشرةً: التثنية وإرمياء و«تشريع القداسة» فى اللاويين. من ثم يبدو أن عدد الغربـاء المقيمـين فى يهـوذا فى أواخر عصر المملكة كان زاد وكان لابد من سن التشريعات لهم. وربما حدث تدفق للاجئين من المملكة الشمالية السابقة.

كان استيعاب هؤلاء الغرباء القريبين عرقيًا والذين يدينون بالديانة نفسها يسيرًا وساعد على التعجيل بدمج الغرباء ممن ولدوا بالخارج. وبذلك تمهد الطريق لنشأة طائفة «المعتنقين الجدد للديانة اليهودية» وهو المقابل الذى وضعته الترجمة السعبينية لكلمة «جِر» العبرية.

ترد كلمة «توشَب» أحيانًا مقترنة بكلمة «جِر» (التكوين ٢٣: ٤؛ اللاويين ٢٥: ٢٣، ٢٥؛ أخبار الأيام الأول ٢٩: ١٥؛ المزامير ٣٩: ١٣). كما ترد كلمة «توشَب» فى إشارة إلى الأجراء فى الخروج (١٢: ٤٥) واللاويين (٢٢: ١٠؛ ٢٥: ٤٠) وإلى العبيد وكل «النازلين عندك» (اللاويين ٢٥: ٦). ويبدو من هذه النصوص أن طائفة الـ «توشَب» كانت كطائفة الـ «جِر»، ولو لم يصل الشبه بينهما إلى حد التطابق. فكان المنتمى لهذه الفئة أقل اندماجًا من الناحيتين الاجتماعية والدينية (الخروج ١٢: ٤٥ وانظر اللاويين ٢٢: ١٠) وأقل استقلالية، فليس له بيت خاص به؛ بل «نَزِيلُ رَجُلٍ» (اللاويين ٢٢: ١٠؛ ٢٥: ٦). وهو لفظ لاحق يرد فى الغالب فى النصوص التى دونت بعد السبى.

٦. الأجَراء

إلى جانب العبيد الذين سنتناولهم فى الفصل التالى كان هناك الأجراء وهم أحرار يؤجرون لأداء عمل معين لمدة معينة نظير أجر متفق عليه. كما كان الغرباء المقيمون والرحل يؤجرون بالصورة نفسها (الخروج ١٢: ٤٥؛ اللاويين ٢٢: ١٠؛ التثنية ٢٤: ١٤) كما فعل يعقوب مع لابان (التكوين ٢٩: ١٥؛ ٣٠: ٢٨؛ ٣١: ٧). وبمرور الزمن ازدادت بعض الأسر فقرًا وفقدت أرضها فاضطر عدد متنامٍ من بنى إسرائيل للعمل أجراء (انظر التثنية ٢٤: ١٤). وفى العصور الأولى كان العمال الزراعيون هم

الذين يُستأجرون بهذه الطريقة. فكانوا يعملون برعى غنم (عاموس ٣: ١٢) أو عمال حصاد أو قاطفى عنب (ربما راعوث ٢: ٣ وما بعدها؛ الملوك الثانى ٤: ١٨ وانظر متى ٢٠: ١ وما بعدها). وكان يمكن استئجارهم باليومية كما يحدث حاليًا (اللاويين ١٩: ١٣؛ التثنية ٢٤: ١٥ وانظر متى ٢٠: ٨) أو بأجر سنوى (اللاويين ٢٥: ٥٠، ٥٣؛ أشعياء ١٦: ١٤؛ ٢١: ١٦؛ سيراخ ٣٧: ١١).

ولا يحتوى العهد القديم على معلومات مباشرة عن أجورهم. وكان العمال فى بين النهرين يتلقون أجورهم نقدًا أو عينًا. وطبقًا لقانون حامورابى كان أجرهم شاقل فضة واحدًا فى الشهر فى مواسم العمل الشاق ويقل عن ذلك فى بقية السنة؛ وهناك عقود تحدد مبالغ أقل من ذلك بكثير. ويفترض قانون حامورابى أن يصل الأجر السنوى إلى عشرة شواقل تقريبًا، ما قد يفسر ما ورد بسفر القضاة (١٧: ١٠) والنص الصعب الذى ورد بالتثنية (١٥: ١٨). فبناء على ذلك يصبح معناه أن العبد الذى يخدم لست سنوات يكون سدد لسيده ضعف قيمته بمعدل أجر عامل نظرًا لأن ثمن العبد كان ثلاثين شاقل (الخروج ٢١: ٣٢). والأجراء فى الإنجيل (متى ٢٠: ٢) يكسبون دينارًا، وهو مبلغ أكبر بكثير ولكن لا جدوى من مقارنة القيمة بين عصرين بينهما كل هذا التباعد.

وتظل حقيقة أن حالة الأجراء كانت غير مُرضية (أيوب ٧: ١-٢؛ ١٤: ٦) بل لم يكن سادتهم الظالمون يوفونهم أجورهم (إرمياء ٢٢: ٣؛ سيراخ ٣٤: ٢٢). إلا أن التشريعات بذلت بعض الجهد لحمايتهم. فنص سفرا اللاويين (١٩: ١٣) والتثنية (٢٤: ١٤-١٥) على وجوب إعطاء الأجير أجره كل مساء (انظر متى ٢٠: ٨)، وكان الأنبياء يعملون على دفع الظلم عنهم (إرمياء ٢٢: ١٣؛ ملاخى ٣: ٥؛ سيراخ ٧: ٢٠).

٧. الحرفيون

وباستثناء الأجراء ساعد التقدم الاقتصادى وتنمية الحضر على مضاعفة عدد الحرفيين المستقلين. وورد ذكر العديد من الحرف فى العهد القديم منها الطحانون والخبازون والنساجون والحلاقون والخزافون والقصارون والحدادون والصياغ وغيرهم. وهناك مصطلح أعم هو «حَرَش» ويعنى العامل فى الخشب أو الحجَر وفى المعادن بصفة خاصة، أى من يشتغل بسبك المعادن ونقشها. وكانوا يعملون بنظام ورشة العائلة حيث يورث الأب حرفته لابنه وكان يساعده بعض العمال أو العبيد أو الأجراء.

كان الصناع من كل حرفة يعيشون ويعملون معًا فى حى أو شارع واحد كما هو الحال فى مدن الشرق حاليًا؛ وقد تتخصص قرية من القرى فى حرفة واحدة. وكانت الظروف الجغرافية والاقتصادية هى التى تحدد هذه التخصصات كوفرة المادة الخام اللازمة لها مثلاً كالمعادن أو الطفلة أو الخشب، أو وفرة وسائل الإنتاج كإمدادات الماء أو الوقود، أو الموقع الملائم لتهوية الأفران وغير ذلك. كما كانت هذه التجمعات تقوم على التراث، فهذه الحرف كانت متوارثة فى الأساس. من ثم فنحن نعلم أن المنسوجات كانت تصنع فى بيت أشبيع جنوب يهوذا (أخبار الأيام الأول ٤: ١٢) وأن البنيامينيين كانوا يعملون فى الخشب والمعادن فى منطقتى لود وأونو (نحميا ١١: ٣٥). وتشير الحفائر إلى أن صناعتى النسج والصباغة ازدهرتا فى دبير أو تل بيت مرسيم الحالية. وفى أورشليم كانت هناك عطفة للخبازين (نحميا ٣: ٣١-٣٢) و «حقل للقصّار» (أشعياء ٧: ٣) و «باب للفخّار» كان الفخرانية يعملون بالقرب منه

(إرمياء ١٩: ١ وما بعدها) و «حى للصياغ» (إرمياء ٣٧: ٢١). واستمر هذا التخصص الحرفى إلى العصر اليونانى الرومى وعصر الآباء.

وشيئًا فشيئًا انتظم هؤلاء الحرفيون الذين يعملون معًا فى روابط حرفية. وهناك شواهد واضحة على ذلك بعد السبى حيث كانت الروابط الحرفية تسمى نفسها عائلات أو عشائر (مِشپاحوت) على غرار نظام العائلات الذى نشأت منه. ففى بيت أشبيع نجد «عَشَائِرِ بَيْتِ عَامِلِي الْبَزِّ» (أخبار الأيام الأول ٤: ٢١). وكان رئيس الرابطة يسمى «الأب»، كيوآب «أَبَا وَادِي الصُّنَّاعِ» (أخبار الأيام الأول ٤: ١٤) وكان صبيان الحرفة يسمون «أبناء». فكان عزيئيل «ابن» الصياغ (نحميا ٣: ٨) أى صبى صائغ كملكيا الذى كان من الفئة نفسها (نحميا ٣: ٣١) وحننيا العطار (نحميا ٣: ٨). ولهذه الروابط وضعٌ شرعى فى اليهودية حيث أوصت بسن القوانين لحماية أفرادها. بل كانت لهم فى بعض الحالات دور للعبادة خاصة بهم؛ فكان هناك كنيس للنساجين فى أورشليم. وربما ساعد نفوذ الروابط الحرفية فى العالم اليونانى الرومى على التعجيل بهذا النمو إلا أن الفقرات التى يستشهد بها وما يماثلها من بين النهرين تنم عن أن هذه الروابط نشأت قبل ذلك بمدة طويلة، وربما ترجع إلى عصر المملكة إذا سلمنا بأن العلامات المحفورة على الأعمال الخزفية إن لم تكن أسماء أصحابها فهى علامات تجارية لإحدى الروابط وليست لورشة إحدى العائلات. وهذا أمر يصعب تحديده ولكن على أى الأحوال كانت كافة المشروعات المهمة فى فترة ما بعد السبى فى يد الملك؛ فمسبك عصيون جابر فى عصر سليمان والذى اكتشف قبل بضع سنوات كان مصنعًا حكوميًا. وكان خزافو نتاعيم وجديرة كما ورد بأخبار الأيام الأول (٤: ٢٣) يعملون فى الورشة الملَكية. ومن هذه الورش

خرجت تلك الجرار وعليها ختم ملكى؛ ويفترض فى الختم أن يعنى ضمان جودة المنتج.

٨. التجار

لم يتجه بنو إسرائيل إلى التجارة إلا فى فترة متأخرة من تاريخهم. وكانت التجارة الخارجية أو الأعمال الكبرى حكرًا ملَكيًا. فبعون من حيرام الصورى أعد سليمان أسطولاً فى البحر الأحمر (الملوك الأول ٩: ٢٦-٢٨؛ ١٠: ١١، ٢٢) لمقايضة منتجات مسبك عصيون جابر بذهب الجزيرة العربية وأموالها. وتم التخطيط لمشروع مماثل فى عصر يهوشافاط ولكنه باء بالفشل (الملوك الأول ٢٢: ٤٩-٥٠). كما قام سليمان بعمليات تجارية مع قوافل الصحراء (الملوك الأول ١٠: ١٥) وأدار وكالة تصدير؛ فكان عماله يشترون الجياد من صقلية والعربات من مصر ويبيعونها معًا (الملوك الأول ١٠: ٢٨-٢٩) إلا أن تأويل النص بهذا المعنى ليس مؤكدًا.

وقَّع أخاب اتفاقية تجارية مع بنهدد تمكن بمقتضاها من إقامة أسواق فى دمشق كما فعل الملك السورى فى السامرة (الملوك الأول ٢٠: ٣٤). واستمر هذا النوع من الأعمال التجارية فى كافة أرجاء الشرق الأدنى فى العصور القديمة. وكان نظيرا سليمان ملك صور (الملوك الأول ٥: ٥-٢٦؛ ٩: ٢٧؛ ١٠: ١١-١٤) وملكة سبأ (الملوك الأول ١٠: ١-١٣). وفى الألفية الثالثة قبل الميلاد وتحت حكم حامورابى أيضًا كان لملوك بين النهرين قوافل؛ وفى حقبة العمارنة كان لملوك بابل وقبرص وسائر الأراضى تجار يعملون فى خدمتهم؛ وفى القرن الحادى عشر قبل الميلاد، تنبئنا قصة ون آمون المصرية أن أمير تنيس كان لديه أسطول تجارى وأن ملك ببلوس كان يحتفظ بسجل للأعمال التجارية التى كان يبرمها مع الفرعون.

وكان الأفراد من بنى إسرائيل لا يقومون بأعمال تجارية إلا على النطاق المحلى؛ ففى سوق البلدة أو القرية حيث يقام السوق (الملوك الثانى ٧: ١) كان الحرفيون يبيعون منتجاتهم ويبيع الفلاحون محاصيل حقولهم ونتاج قطعانهم. وكانت هذه الأعمال التجارية على نطاق ضيق للغاية، وكان المنتج يبيع مباشرة للمستهلك دون أى وسيط بينهما، وبالتالى لم يكن ثم طبقة من التجار. أما التجارة الحقيقية فكانت فى يد الأجانب والفينيقيين بخاصة ممن كانوا الوكلاء العالميين فى الشرق (انظر أشعياء ٢٣: ٢، ٨؛ حزقيال ٢٧)، ومن الأشوريين (ناحوم ٣: ١٦). وحتى بعد السبى كان اليهود يأتون بالمنتجات الزراعية إلى أورشليم، أما الصوريون فكانوا يبيعون السلع المستوردة فيها (نحميا ١٣: ١٥-١٦). ولعل أول تجار من بنى إسرائيل نعرفهم فى فلسطين نفسها من عملوا تحت رئاسة نحميا حين كان يرمم المتاريس (نحميا ٣: ٣٢)؛ ومن ناحية أخرى قد يكون هؤلاء أيضًا من الصوريين، فكان بعضهم وفقًا لما ورد بسفر نحميا (١٣: ١٦) يعيش فى المدينة.

وينعكس هذا الوضع على التسميات: فكلمة «كنعانى» تعنى «تاجر» فى أسفار أيوب (٤٠: ٣٠) والأمثال (٣١: ٢٤) وزكريا (١٤: ٢١). ومن الكلمات الأخرى ما يصف التاجر بأنه «الرحّال» أو بجذر يتصل بفعل «رَحَلَ». فكانوا غرباء وقادة قوافل كأهل مدين فى سفر التكوين (٣٧: ٢٨) أو باعة جائلين يطوفون البلاد يبيعون السلع المستوردة ويشترون المنتجات المحلية لتصديرها.

ولم يشرَع اليهود فى التجارة إلا فى الشتات وتحت ضغط الحاجة. ففى بابل نجد أبناء المسبيين الذين لم يشاركوا فى العودة عملاء لشركات تجارية كبيرة أو وكلاء لها. وفى مصر فى العصر الهيليني تنبئنا البرديات أن بعضهم كانوا تجارًا أو صيارفة أو

سماسرة. وشيئًا فشيئًا حذا يهود فلسطين حذوهم، إلا أن كهنتهم لـم يوافقـوهم فى ذلك. فمع أن ابن سيراخ يقول إن أرباح التجارة مشروعة (سيراخ ٤٢: ٥) فإنه يعلق بقوله «قَلَّما يتخلَّص التاجِرُ من الإثم» (سيراخ ٢٦: ٢٩؛ ٢٧: ٢).

الفصل الثالث

العبيد

١. العبودية عند بنى إسرائيل

ينكر بعض الباحثين واليهود منهم بخاصة أن يكون بنو إسرائيل عرفوا العبودية، ويرون أن بنى إسرائيل لم يتدنوا إلى مرتبة العبودية قط على الأقل. وهناك ما يبرر هذه الرؤية إذا قارنا بنى إسرائيل بغيرهم من الأقدمين؛ فعند بنى إسرائيل والدول المجاورة لهم لم يكن هناك وجود لتلك العِصابات الضخمة من العبيد والتى دأبت على تهديد توازن النظام الاجتماعى فى اليونان وروما. ولم يصل وضع العبيد عند بنى إسرائيل والشرق القديم إلى ما وصل إليه من تدنٍ فى روما الجمهورية حيث يعرّف فارو العبد بأنه «آلة تمشى على قدمين» instrumenti genus vocale. وقد تكون مرونة الكلمات أيضًا خادعة. فكلمة «عيبِد» تعنى «عبْد» أو من ليست له سيادة على نفسه، والسيادة عليه بيد غيره. والملك له السلطة المطلقة، إذن فكلمة «عيبِد» تعنى أيضًا رعايا الملك خاصةً المرتزقة منهم والضباط والوزراء؛ فهم بالتحاقهم بخدمته قطعوا كل صلاتهم الاجتماعية الأخرى. وفى امتداد حديث للمعنى صارت للكلمة مرادفات مهذبة. فقد نقارنها بتطور نظيرتيها servant فى الإنجليزية و serviteur فى الفرنسية، فكلاهما مشتق من servus أى «عبْد». ولما كانت صلة الإنسان بربه تشبه صلته بحاكمه فى الحياة الدنيا صارت كلمة «عيبِد» صفة للتقاة وانطبقت على إبراهيم وموسى ويسّى وداود وعلى «خادم يهوه» الغامض.

وكلمة «عَبْد» بمعناها الدقيق تعنى من حُرم حريته ولو لفترة على الأقل، وهو من يباع ويشرَى، وهو متاع سيده يفعل به ما يشاء؛ وبهذا المعنى كان هناك عبيد عند بنى إسرائيل، وكان بعضهم من بنى إسرائيل أنفسهم. وهذه حقيقة تؤكدها بعض النصوص القديمة التى تشير إلى العبيد فى مقابل الأحرار والأجراء والغرباء المقيمين أو إلى شرائهم لقاء مبلغ من المال؛ ووجود العبودية تؤكده أيضًا التشريعات الخاصة بالعتق.

٢. العبيد ذوو الأصول الأجنبية

كانت الحرب فى العصور القديمة أحد المصادر الرئيسة لتجارة الرقيق، فكان الأسرى يباعون عبيدًا. وهى عادة وجدت فى فلسطين أيضًا. فلو انتصر جيش سيسرا فى عصر القضاة لشارك فى الغنائم: «فَتَاةً أَوْ فَتَاتَيْنِ لِكُلِّ رَجُلٍ» (القضاة ٥: ٣٠). وبعد نهب صقلغ ساق العمالقة كل أهلها أسرى (صموئيل الأول ٣٠: ٢-٣). وسيحاسب يهوه الأمم ممن «وَأَلْقَوا قُرْعَةً عَلَى شَعْبِي وَأَعْطَوُا الصَّبِيَّ لِزَانِيَةٍ وَبَاعُوا الْبِنْتَ بِخَمْرٍ لِيَشْرَبُوا» (يوئيل ٣: ٣). وفى العصر الهيلينى كان تجار الرقيق يتبعون جيوش أنطيوكس الشهير لشراء اليهود الذين كانوا يؤسرون (المكابيين الأول ٣: ٤١؛ المكابيين الثانى ٨: ١٠-١١). وفيما بعد قام هادريان ببيع الأسرى الذين أسروا فى العصيان الثانى.

كل هذه أمثلة على إسرائيليين استعبدهم أعداء أجانب. إلا أن كاتب أخبار الأيام يسجل أن فقح ملك إسرائيل أسر فى حربه ضد يهوذا مئتى ألف من النساء والصبية والبنات ممن أطلق سراحهم عقب احتجاج أحد الأنبياء (أخبار الأيام الثانى ٢٨: ٨-١٥). ولا نعرف مدى صدق هذه القصة حيث لا نجد لها ذكرًا فى

سفرى الملوك؛ والرقم المذكور فيها مشكوك فيه. ومع ذلك فهى تبين أن استعباد الأسرى الذين كانوا إخوة فى الجنس كان معروفًا ولو أنه كان أمرًا يستهجنه كل ذى طبع قويم. ومن ناحية أخرى فوجود عبيد من الأسرى الأجانب عند بنى إسرائيل يؤكده تشريعان بسفر التثنية. فالأسيرة التى يتخذها آسرها زوجة له يحق له فى التثنية (٢١: ١٠-١٤) أن يطلقها من بعد ولكن لا يحق له بيعها. وهو ما يشير ضمنًا إلى أنه كان يحق له بيعها إن لم يتزوجها. وهناك قصة فى العدد (٣١: ٢٦-٤٧) تحكى عن اقتسام الغنائم عقب الحرب على مدين وتعد مثالاً موازيًا: فكان يتم توزيع العذارى على المحاربين والجماعة كلها بينما كان يتم قتل البقية لرفع لعنة الرب (العدد ٣١: ١٥-١٨).

ويتعلق تشريع التثنية (٢٠: ١٠-١٨) بغزو المدن. فإذا استعصت مدينة على الأرض التى أعطاها الرب لبنى إسرائيل تدمر عن آخرها فلا يُترك فيها أحد حيًا. وإذا شن بنو إسرائيل حربًا على مدينة خارج الأرض المقدسة فلابد من منحها الفرصة للاستسلام. فإن استسلمت يُستعبد كل أهلها وإن أبت وتم فتحها يُقتل رجالها جميعًا ويؤخذ نساؤها وأطفالها غنائم. وهذا التشريع بصورته الحالية نشعر فيه بروح التثنية (انظر المثال الموازى فى ٧: ١-٦) ولكنه غير حقيقى؛ فعصر الغزو الإقليمى والحروب الخارجية كان انقضى منذ عهد بعيد. وهو يعكس ذكرى اللعنات القديمة (يشوع ٦: ١٧-٢١؛ ٨: ٢٦؛ ١٠: ٢٨ وما بعدها؛ صموئيل الأول ١٥: ٣؛ وانظر التثنية ٢: ٣٤؛ ٣: ٦) والعقبات التى حالت دون الغزو الشامل (يشوع ١٧: ١٢-١٣؛ القضاة ١: ٢٨، ٣٠، ٣٣، ٣٥) وغزوات داود (صموئيل الثانى ٨: ٢؛ ١٢: ٣١) التى أمدت الدولة بأول عبيد فيها.

كانت تجارة الرقيق سائدة فى الشرق القديم. ففى سفر عاموس (١: ٦، ٩) قُدرت التجارة فى الأسرى على كل من غزة وصور. فكانت صور حسب ما ورد بسفر حزقيال (٢٧: ١٣) تبتاع الرجال من آسيا الصغرى، ويقول يوئيل (٤: ٦) إنها كانت تبيع اليهوذيين. والفينيقيون الذين كانوا كبار التجار فى إسرائيل لابد أن كانوا تجار رقيق أيضًا. وسمح التشريع لبنى إسرائيل بشراء العبيد من رجال ونساء من الأجانب أو من الغرباء المقيمين (اللاويين ٢٥: ٤٤-٤٥ وانظر الخروج ١٢: ٤٤؛ واللاويين ٢٢: ١١؛ والجامعة ٢: ٧).

والعبيد المشترون بالمال يختلفون عمن ولدوا فى البيت («يلِيد بَيت» التكوين ١٧: ١٢، ٢٣، ٢٧؛ اللاويين ٢٢: ١١ وانظر إرمياء ٢: ١٤). ولكن ربما كانت هذه العبارة لا تشير إلى من ولدوا فى البيت فقط؛ فقد تشمل كل من ينتمون إلى البيت كعبيد ومن يخضعون لسيد البيت إذا دعت الحاجة للقتال. وهو ما يفسر الثلاثمئة وثمانية عشر «يليِده بَيت» الذين كانوا «موالى» إبراهيم (التكوين ١٤: ١٤) واستعمال كلمة «يَلِد» فى الإشارة إلى الحرب (العدد ١٣: ٢٨؛ صموئيل الثانى ٢١: ١٦، ١٨). ويحق للسيد أن يشترى عبيدًا متزوجين وأن يزوج من يمتلك، ونسلهم له (انظر الخروج ٢١: ٤) ويمثلون إضافة رخيصة الثمن لعبيد بيته. وإذا كانوا نشأوا فى الأسرة فإنهم يكونون أكثر انتماءً للبيت وتحسن معاملتهم، ولكنهم كانوا يظلون فى الوضع الاجتماعى للعبيد المشترين.

٣. العبيد من بنى إسرائيل

نعلم علم اليقين أنه كان هناك عبيد من أصول أجنبية؛ ولكن هل تدنى بنو إسرائيل لمرتبة العبودية؟ أشرنا لتونا إلى نص أخبار الأيام الثانى (٢٨: ٨-١٥) والذى

يحرّم ذلك كما يحرمه سفر اللاويين (٢٥: ٤٦) حيث يتحدث عن الأجانب ثم يضيف قائلاً: «تَسْتَعْبِدُونَهُمْ إِلَى الدَّهْرِ. وَأَمَّا إِخْوَتُكُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ فَلاَ يَتَسَلَّطْ إِنْسَانٌ عَلَى أَخِيهِ بِعُنْفٍ». ومع ذلك يتحدث سفر اللاويين (٢٥: ٣٩-٤٣) عن إسرائيلى «بيع» لإسرائيلى آخر وعن ضرورة معاملته كأجير أو نزيل لا عبد. ومن ناحية أخرى يتناول سفر اللاويين (٢٥: ٤٧-٥٣) حالة إسرائيلى «باع» نفسه لغريب مقيم، ويشير النص إلى إمكانية فك رقبته من قبل بنى عشيرته أو من قبل نفسه وإلى ضرورة معاملته باحترام. وسواء أكان سيده من بنى إسرائيل أو أجنبيًا ينبغى فك رقبة العبد فى اليوبيل (اللاويين ٢٥: ٤٠).

إذن لم يكن لبنى إسرائيل أن يكونوا عبيدًا بصورة دائمة؛ بل إن التشريع لا يسمح ببيعهم كعبيد بالمعنى الفعلى للكلمة بل لمدة محدودة وبضمانات محددة. ولا ندرى هل حدث أن طُبق هذا التشريع أم لا. فى عصر نحميا يندب اليهود اضطرارهم لبيع بنيهم وبناتهم عبيدًا وكان نحميا يناشد الشعب أن يلغوا ديونهم وأن يعتقوا من رهنوا أنفسهم رهنًا (نحميا ٥: ١-١٣). وليس ثمة إشارة إلى هذا التشريع فى اللاويين ٢٥.

يبدو إذن أن هذا التشريع لاحق على عصر نحميا والأرجح أنه متأخر لأنه يمثل بديلاً عن تشريع أقدم. وفى التثنية (١٥: ١٢-١٨) إذا بيع «عبرانى» - رجلاً كان أو امرأة - لأحد إخوته فعليه أن يخدمه لست سنوات ثم يُعتق فى السنة السابعة. وإذا رفض أن يُعتق يصبح عبدًا مدى حياته، وهو التشريع المشار إليه فى إرمياء (٣٤: ١٤) فيما يتعلق بعتق العبيد «العبرانيين» فى عهد صدقيا.

أما تشريع الخروج (٢١: ٢-١١) فأقدم كثيرًا. فالعبد «العبرانى» «المشترَى» عليه أن يخدم لست سنوات ثم يُعتق فى السابعة؛ وإذا رفض العتق يصبح عبدًا مدى حياته. وتتطابق هذه البنود مع بنود التثنية ١٥: ١٢-١٨) ولكنها لا تنطبق إلا على العبيد من الذكور. أما البنات اللائى يُبعن كإماء ليصبحن سرارى لسيدهن أو ابنه لا يُعتقن ووضعهن يشبه وضع الأسيرات (التثنية ٢١: ١٠-١٤).

ويلاحظ فى النصوص المستقاة من الخروج والتثنية وإرمياء أن هؤلاء العبيد يوصفون «بالعبرانيين»، وهى صفة لا تنطبق على بنى إسرائيل إلا فى ظروف بعينها باستثناء نص واحد متأخر (انظر يوحنا ١: ٩). ويذهب البعض إلى أن الكلمة تطلق فى بنى إسرائيل على من استبدلوا بحريتهم عبودية شبه طوعية. وهى نظرية قد تجد لها سندًا فى صموئيل الأول (١٤: ٢١) حيث تطلق صفة «العبرانيين» على بنى إسرائيل ممن دخلوا فى خدمة الفلسطينيين، وبالقياس على وثائق نوزو التى يبيع فيها 'حاپيرو' أنفسهم عبيدًا. وقد تكون النصوص التوراتية احتفظت ببقايا استعمال قديم، إلا أنها تشير دون شك إلى بنى إسرائيل.

كان السبب الوحيد لتدنى الإسرائيلى لمرتبة العبد فقره أو فقر أهله. فكان فى العادة إما مدينًا أو مرهونًا لحين سداد دين. وهو المفترض فى تشريعات اللاويين ٢٥ والتثنية (١٥: ٢-٣)، وتؤكده الفقرات الأخرى. فأظهر أليشع آية لمساعدة امرأة كاد المرابى أن يأخذ ولديها عبدين (الملوك الثانى ٤: ١-٧). وفى أشعياء (٥٠: ١)، يسأل يهوه بنى إسرائيل قائلاً: «مَنْ هُوَ مِنْ غُرَمَائِى الَّذِى بِعْتُهُ إِيَّاكُمْ؟». ويبيع معاصرو نحميا بنيهم وبناتهم عبيدًا رهنًا لسداد ديونهم (نحميا ٥: ١-٥). وهو ما يفسر السبب فى أن هذه العبودية لم تكن دائمة، بل كانت تنتهى بمجرد سداد الدين أو

الإبراء منه (اللاويين ٢٥: ٤٨؛ الملوك الثانى ٤: ٧؛ نحِميا ٥: ٨ و١١). وتحدد تشريعات الخروج ٢١ والتثنية ١٥ مدة أقصاها ست سنوات. (طبقًا لقانون حامورابى لم يكن يمكن احتجاز العبيد المرهونين لدين لأكثر من ثلاث سنوات.) إلا أن هذه التشريعات لم تكن تطاع كما يبين إرمياء ٣٤. ونظرًا لهذه الصعوبة يسمح التشريع الأمثل للاويين ٢٥ بمد الفترة حتى خمسين سنة ولكنه يلزم السيد بأن يعامل عبده كأجير أو نزيل.

إذن كان هناك عبيد إسرائيليون لسادة إسرائيليين. وإضافة إلى من تدنوا لهذه المرتبة بسبب الفقر أو الدَّين، كان هناك لصوص يعجزون عن تبرئة أنفسهم فكانوا يباعون لسداد قيمة ما سرقوا (الخروج ٢٢: ٢). ومن ناحية أخرى تقضى تشريعات الخروج (٢١: ١٦) والتثنية (٢٤: ٧) بعقوبة الإعدام على من يختطف إسرائيليًا بغرض تسخيره أو بيعه عبدًا. ولعل التحريم الذى ورد بالوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٥؛ التثنية ٥: ١٩) والذى يختلف تمامًا عن الوصية المفصلة والخاصة بالجرائم ضد العدل (الخروج ٢٠: ١٧؛ التثنية ٥: ٢١) يستنكر هذه الفعلة الشنعاء من رجل حر.

٤. عدد العبيد وقيمتهم

ليس لدينا معلومات كافية عن عدد العبيد المحليين فى إسرائيل. فجدعون أخذ عشرة من عبيده لهدم مذبح البعل (القضاة ٦: ٢٧). وأبيجايل امرأة نابال كان لديها عدد لا يحصى من العبيد، وعندما ذهبت للزواج بداود اصطحبت معها خمسة من غلمانها (صموئيل الأول ٢٥: ١٩، ٤٢). وعقب موت شاول قام صيبا وهو غلام له خمسة عشر ابنًا وعشرون عبدًا بتقدير قيمة ممتلكات الأسرة الملكية (صموئيل الثانى ٩: ١٠).

وربما كان لبعض كبار ملاك الأراضى فى عصر المملكة بيوت كبيرة نسبيًا إلا أن هؤلاء كانوا يمثلون حالات استثنائية. ويسجل إحصاء الشعب لدى عودته من السبى (عزرا ٢: ٦٤؛ نحميا ٧: ٦٦) عدد ٧٣٣٧ عبدًا من كلا الجنسين من مجموع ٦٠٣٢٤ حرًا. من ثم كان الوضع يختلف تمامًا عنه فى اليونان أو روما ولكن كان الوضع مماثلاً فى بين النهرين حيث كانت الأسرة الغنية تمتلك عبدًا أو اثنين فى أقدم العصور وما بين عبدين وخمسة عبيد فى الحقبة البابلية الثانية؛ أما فى أشور فكان الرقم يزيد عن ذلك قليلاً. وليست هناك شواهد كافية أيضًا عن قيمة العبيد. فباع إخوة يوسف أخاهم نظير عشرين قطعة فضة (التكوين ٣٧: ٢٨) وهو متوسط ثمن العبد فى بابل القديمة. وهو ثمن ثور. وتضاعفت الأثمان فى العصر البابلى الثانى بل زاد عن ذلك أيضًا تحت حكم الفرس. وفى أواسط الألفية الثانية قبل الميلاد كان سعر السوق للعبد ثلاثين شاقل فضة فى نوزو، وأربعين فى أوجاريت (راس شمرة). وفى إسرائيل كان ثمن العبد ثلاثين شاقلاً حسب ما ورد بسفر الخروج (٢١: ٣٢)، وهو المبلغ الذى تقاضاه يهوذا نظير خيانته المسيح (متى ٢٦: ١٥). إلا أن الأسعار كانت ارتفعت فى الحقبة اليونانية حيث وعد نكانور النخاسين بأن يبيعهم تسعين أسيرًا بقنطار أى حوالى ثلاثة وثلاثين شاقلاً للرأس (المكابيين الثانى ٨: ١١)، وكان هذا ثمنًا بخسًا إذا ما قورن بالأثمان التى ورد ذكرها فى البرديات المعاصرة، إذ كان يهدف إلى جذب تجار الرقيق بأن يمنيهم بالربح الوفير.

٥. أوضاع العبيد

الحقيقة أن العبد متاع منقول تأول ملكيته لسيده بحق الغزو أو الشراء أو الإرث؛ ويستغله سيده كيفما يشاء، ويحق له بيعه. وكانت تشريعات بين النهرين القديمة

تقضى بوسمه كالماشية بوسم يُكوى به بالحديد المحمى أو بعلامة تلصق بجسده. ولكن لم يكن كل العبيد يوسمون بعلامات للهوية؛ بل كان يوسَم الآبقون منهم ممن كان يمسَك بهم ومن كان يميل منهم للهرب. وكان الكهنة يجيزون وسم العبد بغرض تثبيط عزمه عن الهرب، ولو أن هذا الجواز لم يرد صراحةً فى العهد القديم. والعبد الذى يرفض العتق يتم ثقب أذنيه (الخروج ٢١: ٦؛ التثنية ١٥: ١٧)، لكن ذلك لم يكن وسمًا له بل كان رمزًا لانتمائه للعائلة. وأقرب تشبيه لذلك اسم يهوه الذى كان يدون على أكف المؤمنين فى سفر أشعياء (٤٤: ٥) لتمييزهم كأتباع للرب، وكاسم الوحش الذى يوسم على أكف أتباعه فى سفر رؤيا يوحنا (١٣: ١٦-١٧)، أو كأوسام الطوائف الهيلينية.

ومع كل ذلك لم يكن أحد فى الشرق القديم ينسى أن العبد إنسان؛ فكان للعبيد حقوق. وينص تشريع حامورابى على معاقبة من يقسو على عبد غيره لأن العبد كان ملكًا لسيده؛ كما ينص الخروج (٢١: ٣٢) على أن العبد إذا نطحه ثور أحد الجيران يكون على صاحب الثور أن يدفع تعويضًا لسيد العبد. وحتى فى بين النهرين كان للعبيد سبل قانونية تحميهم من العنف الجائر، وفى إسرائيل كانت التشريعات توفر لهم حماية أوضح. فمن يفقأ عينى عبده أو يكسر له سنّة يتوجب عليه عتقه تعويضًا له (الخروج ٢١: ٢٦-٢٧). ومن ضرب عبده ضربًا أفضى إلى موته يُقتص منه (الخروج ٢١: ٢٠) ولكن إذا عاش العبد يومًا أو يومين يعفَى من القصاص «لأنه ماله» (الخروج ٢١: ٢١). ويبدو أنهم كانوا يعتقدون أن السيد يكون بذلك عوقب بما فيه الكفاية بما تكبد من خسارة ولو أن هذه العبارة تدل على أن العبد حتى عند بنى إسرائيل كان يعتبر متاعًا مملوكًا لسيده.

كان يحق للعبد فى بين النهرين وروما أن تكون له ذمة مالية خاصة به وأن يدير عملاً خاصًا به وأن يمتلك عبيدًا أيضًا. ولكن ليس هناك ما يدل على أن ذلك كان ساريًا عند بنى إسرائيل. صحيح أن سفر اللاويين (٢٥: ٤٩) يجيز للعبد أن يشترى نفسه إذا امتلك مالاً، إلا أن النص لا يقدم أية تفاصيل عن ذلك. وهناك إشارات إلى حالات أخرى؛ فالغلام الذى خرج مع شاول كان معه ربع شاقل فى جيبه (صموئيل الأول ٩: ٨). وجيحزى غلام أليشع ألح على نَعمان ليعطيه وزنتى فضة لشراء «ثِيَابٍ وَزَيْتُونٍ وَكُرُومٍ وَغَنَمٍ وَبَقَرٍ وَعَبِيدٍ وَجَوَارٍ» حسب قول أليشع (الملوك الثانى ٥: ٢٠-٢٦). وكان لصيبا غلام عائلة شاول عشرون عبدًا (صموئيل الثانى ٩: ١٠). إلا أن السيد كانت له السيطرة الأولى على ممتلكات عبده؛ فينص صموئيل الثانى (٩: ١٢) صراحةً على أن «جَمِيعُ سَاكِنِي بَيْتِ صِيبَا عَبِيداً لِمَفِيبُوشَثَ». لكن هذه الحالات لا تستند إلى دليل قاطع، فاللفظ العبرى هنا ليس «عبيد» بل «نَعَر» (شاب) وبالتالى فهو «خادم» أو «غلام»، وربما كان فى كل الحالات رجلاً حرًا يعمل فى خدمة سيد.

وكانت قيمة العبد فى الحياة العادية تتوقف على مكانة سيده، ولكن كان يتم التغاضى عن هذا الجانب عادةً. ففى مجتمع يضفى على العائلة كل هذه الأهمية ولا عمل فيه خارج نطاق العائلة كان الفرد بمفرده بلا حماية أو سند. وكان العبد على أقل تقدير يضمن ضرورات الحياة. بل إنه كان يمثل جزءًا من العائلة فعلاً، فكان «فى بيته» بالمعنى الأصلى للكلمة (لذا كان لابد من تختينه، التكوين ١٧: ١٢-١٣). فكان يعمل فى ورشة العائلة ويستريح يوم السبت (الخروج ٢٠: ١٠؛ ٢٣: ١٢) ويشارك فى ولائم الأضاحى (التثنية ١٢: ١٢، ١٨) وفى الاحتفال بالأعياد الدينية (التثنية ١٦:

١١، ١٤) حتى الفصح (الخروج ١٢: ٤٤) الذى استُبعد منه النزيل والأجير. ويجوز لعبد الكاهن أن يأكل من التقدمات المقدسة (اللاويين ٢٢: ١١) وهو ما لا يجوز للنزيل والأجير (اللاويين ٢٢: ١٠). ومن علاقة إبراهيم بغلامه (التكوين ٢٤) يتبين مدى الحميمية التى كان يمكن أن تتسم بها الصلة بين السيد وعبده. وورد فى الأمثال (١٧: ٢) أن «العبد الفطن أفضل من الابن المخزى» (انظر سيراخ ١٠: ٢٥). وأحل له نصيب من ميراث سيده (الأمثال ١٧: ٢) بل يرثه فى حالة عدم وجود ورثة (التكوين ١٥: ٣). ومن العبيد من تزوج ابنة سيده (أخبار الأيام الأول ٢: ٣٤-٣٥). ومن الواضح فى الحالتين الأخيرتين أن العبد كان عتيقًا بطبيعة الحال.

وكان على العبد بالطبع أن يكون مطيعًا وأن يعمل. وكان العقلاء ينصحون من كان له عبد بأن يقسو فى معاملته (الأمثال ٢٩: ١٩، ٢١). فلابد من الحزم. ولكن من مصلحة السيد أن يقرنه بالعدل والإنسانية (سيراخ ٣٣: ٢٥-٣٣). وكان الأتقياء يضيفون وازعًا دينيًا؛ فاحتج أيوب بأنه لم يغمط غلامه وأَمَته حقهما لأنهما من خلق الله مثله (أيوب ٣١: ١٣-١٥).

ويقضى سفر اللاويين بحسن معاملة العبد الإسرائيلى؛ فيعامل كنزيل أو أجير ولا يسخّر كالعبيد (اللاويين ٢٥: ٣٩-٤٠). وفى تفسير هذا النص قال الكهنة إنه لا يجوز أن تسند إليه مهام مرهقة أو مهينة كإدارة الطواحين (انظر القضاة ١٦: ٢١) أو خلع نعلى سيده أو غسل قدميه (انظر صموئيل الأول ٢٥: ٤١). فحين يحتج يوحنا المعمدان فى العهد الجديد بأنه ليس أهلاً لأن يفك رباط نعلى من يعمد (متى ٣: ١١) فإنه يعنى أنه أدنى من عبد. ويستنكف بطرس أن يغسل المسيح له رجليه (يوحنا ١٣: ٦-٧) فهذه مهمة لا يقوم بها إلا عبد.

٦. الإماء

سبق أن أشرنا إلى أن الإماء كن يمثلن فئة خاصة. فكن يلبين الاحتياجات الشخصية لسيدات البيت (التكوين ١٦: ١؛ ٣٠: ٣، ٩؛ صموئيل الأول ٢٥: ٤٢؛ يهوديت ١٠: ٥) أو يرضعن الأطفال (التكوين ٢٥: ٥٩؛ صموئيل الثانى ٤: ٤؛ الملوك الثانى ١١: ٢). وكان سيدهن يرتب زواجهن حسب هواه (الخروج ٢١: ٤). وقد يتخذ إحداهن سرية له، وحينئذ كانت ترتقى فى المكانة. فاتخذ كل من إبراهيم ويعقوب مثلاً من الإماء سرارى بطلب من زوجته العاقر. إلا أنهن كن يحتفظن بوضعهن كإماء (انظر التكوين ١٦: ٦) ما لم يعتقهن سيدهن (انظر اللاويين ١٩: ٢٠). ويجيز تشريع الخروج (٢١: ٧-١١) القديم للأب من بنى إسرائيل إن كان فقيرًا أو مثقلاً بالديون أن يبيع ابنته لتصير سرية لرجل أو لابنه. وهى فى هذه الحالة لا تُعتق فى السنة السابعة كالعبيد من الذكور. وإن لم يرض عنها سيدها كان له أن يبيعها لأسرتها وليس له أن يبيعها لغريب. وإن اتخذ زوجة أخرى فعليه أن يبقى على حقوق الأولى دون مساس. وإن نوى أن يتخذها زوجة لابنه فعليه أن يعاملها كإحدى بنات الأسرة.

ويفرض التثنية تشريعًا مماثلاً للسبايا ممن يتزوجن ممن سبوهن (التثنية ٢١: ١٠-١٤). ولكن على خلاف سفر الخروج ٢١ لا يفرق التثنية بين الرجال والنساء فى معاملة العبيد من بنى إسرائيل؛ فالأمة الإسرائيلية تعتق فى السنة السابعة كالعبد الإسرائيلى ولها أن ترفض العتق مثله (التثنية ١٥: ١٢ و١٧). كما لا يفرق سفر إرمياء بين الذكور والإناث من العبيد. ويبدو أن هذا يعنى أنه لم يعد هناك سرارى فى ذلك العصر. ولا يرد لهن ذكر فى التشريع اللاحق بسفر اللاويين ٢٥. ويشير نحميا

(٥: ٥) إلى استعباد الإسرائيليات من جانب سادتهن ولكنه لا يذكر أنهن كن يُتخذن سرارى.

٧. العبيد الآبقون

لم يكن أمام العبد من سبيل للخلاص من قسوة سيده سوى الهرب (سيراخ ٣٣: ٣٣) وحتى إن حسنت معاملته كان يميل إلى الهرب لمجرد أن يتمتع بالحرية التى هى حق لكل إنسان. وكان نابال رجلاً ذا ثراء وأنانية ويبدو أنه عرف شيئًا عن ذلك حيث يقول لرسول داود: «كَثُرَ الْيَوْمَ الْعَبِيدُ الَّذِينَ يَهْرُبُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَمَامِ سَيِّدِهِ» (صموئيل الأول ٢٥: ١٠). وفر اثنان من عبيد شمعى إلى جت (الملوك الثانى ٢: ٣٩). وكان الحال كذلك فى كل مكان. فقانون حامورابى يقضى بإعدام من يساعد عبدًا آبقًا أو يغويه ويرفض تسليمه أو يأويه. وكانت تشريعات بين النهرين الأخرى أقل تشددًا؛ فكان من يأوى عبدًا آبقًا فى نوزو يغرم.

وللتعامل مع العبيد الذين يغادرون البلاد هربًا اشتملت بعض المعاهدات بين الدول على بنود خاصة بتسليم الفارين. وبذلك تمكن شمعى من استعادة عبديه اللذين لجآ إلى ملك جت (الملوك الأول ٢: ٤٠ وانظر صموئيل الأول ٣٠: ١٥).

ولا تتضمن تشريعات بنى إسرائيل سوى مادة واحدة خاصة بالعبيد الآبقين. فيحظر التثنية (٢٣: ١٦-١٧) على الجميع أن يسلموا عبدًا فر من سيده ولجأ إليهم، فينبغى الترحيب به وحسن معاملته فى أى مكان يختار. وهذه مادة لا وجود لمثلها فى التشريع القديم ويصعب تفسيرها، ولا يبدو أنها تنطبق على العبد الإسرائيلى الذى يهرب من سيد إسرائيلى لأنه سيعود إلى عائلته أو عشيرته بالطبع. وللسبب نفسه لا تنطبق على العبد الإسرائيلى الذى يهرب من سيد أجنبى. يبدو إذن أن التشريع

لابد أن يتعامل مع الأجنبي الذى يفد من الخارج ويدخل إسرائيل بوصفه «جِر» أو «توشَب». فتقضى روح سفر أشعياء (١٦: ٣-٤) برفض تسليم الفارين واعتبار كل الأرض المقدسة ملاذًا للمطرودين.

٨. عتق العبيد

كان للسيد أن يعتق عبده إن أراد، وهناك بضع حالات حددها التشريع. فإذا تزوج رجل بأسيرة فإنها لا تعود أمَة (التثنية ٢١: ١٠-١٤). كما كان العتق يتم أيضًا تعويضًا عن أذى بدنى (الخروج ٢١: ٢٦-٢٧). ويلاحظ أن السياق غير المشروط لهذا النص لا يسمح لنا بقصره على العبيد من بنى إسرائيل. ولكن كان العبيد من الأجانب يظلون عبيدًا مدى الحياة وكانوا يورَّثون مع ما يورث (اللاويين ٢٥: ٤٦).

على أى كان استعباد الإسرائيليين مؤقتًا من الناحية النظرية. فكان للعبيد من الذكور (بنص الخروج ٢١: ٢-٦) وكذلك الإماء (بنص التثنية ١٥: ١٢-١٧) أن يُعتقوا بعد ست سنوات من الخدمة. وكان لهم أن يرفضوا العتق، ولا شك أنهم كانوا يرفضونه فى الغالب خشية العودة إلى الفقر من جديد، ما دفعهم لبيع أنفسهم أصلاً. وكانت الهدية التى يتلقون من أسيادهم (التثنية ١٥: ١٤) مجرد تأمين ضئيل للمستقبل. وكانوا يجدون ما يبرر بقاءهم إن كان السيد زوّجهم، إذ كانت الزوجة والأطفال يظلون ملكًا له (الخروج ٢١: ٤). وفى هذه الحالة كان يتم ثقب أذن العبد على عضادة الباب أو عتبته رمزًا لانتمائه النهائى للبيت ويصير عبدًا مدى حياته. ويبدو أن هذه التشريعات لم يكن يتم الالتزام بها تمامًا. فحسب ما ورد بسفر إرمياء الذى يقوم بصورة واضحة على سفر التثنية قام أهالى أورشليم بإعتاق عبيدهم «العبرانيين» إبان الحصار الذى فَرض عليهم نبوخذنصر؛ ولكن حين رفع

الحصار لبعض الوقت عادوا لاستعبادهم من جديد وهو ما يدينه النبى باعتباره جريمة فى حق إخوتهم ونقضًا لشريعة الرب.

والبنود التى سبقت الإشارة إليها من اللاويين ٢٥ تتعلق بعتق العبيد من بنى إسرائيل فيما يتصل بسنة اليوبيل. ففى تلك السنة كان لهم أن يُعتقوا هم وأطفالهم (اللاويين ٢٥: ٤١-٥٤). وقبل إنقضاء المدة كان لهم أن يُفتدوا أو أن يَفتدوا أنفسهم بعدد السنين المتبقية قبل اليوبيل بمعدل أجر أجير عن كل سنة (اللاويين ٢٥: ٤٨-٥٣). وهذه البنود تبدو مثالية بعض الشيء؛ فالعبد الذى بدأ مدة خدمته بعد بداية يوبيل قد توافيه المنية قبل أن يبلغ نهايتها أو قد تمنعه الشيخوخة من كسب عيشه بعد عتقه. وكان ثمن حريته يكلفه الكثير ما لم يكن اليوبيل قريبًا؛ فكان أجر ثلاث سنوات يكفى لسداد ثمن عبد. ورأينا من قبل أن قيمة العبد كانت تقدر بثلاثين شاقلاً (بنص الخروج ٢١: ٣٢) وأن أجر العامل فى سنة كان يبلغ عشرة شواقل تقريبًا بنص تشريع حامورابى وربما بنص التثنية (١٥: ١٨). ولكن ليس ثمة شواهد تنم عن تطبيق هذا التشريع ولو لمرة سواء قبل نحميا أو بعده حيث أنه لا يشير إليه ضمن أمره بإسقاط الديون وإطلاق المرهونين (نحميا ٥: ١-١٣).

والعبد العتيق يسمى «حُفشى» فى تشريعات الخروج ٢١ والتثنية ١٥ وفى إرمياء ٣٤ (وانظر اللاويين ١٩: ٢٠ وأشعياء ٥٨: ٦ وأيوب ٣: ١٩). وهو لفظ لم يرد فى أى سياق عدا عتق العبيد إلا مجازًا فى سفر أيوب (٣٩: ٥) وصموئيل الأول (١٧: ٢٥ حيث ورد بمعنى الإعفاء من الضريبة والسخرة). من ثم فالترجمة الوحيدة الممكنة له «عتيق». ولكن ليس فى العهد القديم ما يوحى بأن هؤلاء العتقاء كانوا يشكلون طبقة خاصة فى المجتمع. وهو استنتاج لا يستمد إلا من التشبيهات غير التوراتية؛

فـفى ألالاخ ونـوزو وفى رسـائل العمارنـة ونـصوص راس شـمرة وفى التـشريعات الأشورية وفى الوثائق الأشورية المتأخرة يرد لفظ «حُپـشو» للدلالـة على طبقـة مـن الناس فى موقع وسط بين العبيد وملاك الأراضى. ويبـدو أنهـم كانـوا مـن عبيـد الأرض والمزارعين ومن الحرفيين فى بعض الحالات. وللفـظ عديـد مـن الدلالات المتباينة فى هذه السياقات الاجتماعية المتفاوتة ومن المستبعد أن ينطبق أحد هـذه المعانى أو غيره على إسرائيل التى لم تعرف طبقات اجتماعية محددة. وكان العبد بعد عتقه يعود إلى الانتماء إلى «شعب الأرض» من جديد.

٩. عبيد الدولة

كان الأسرى يمدون دول الشرق القديم بالقوة البشرية مـن العبيـد والـتى كانـت تحتاج إليها للمعابد والقصر والأشغال العامة والمـشروعات التجاريـة أو الـصناعية الكبرى التى كانت حكرًا على الملك. ومع أن تشريعات العهد القديم لا تتعامـل إلا مع العبيد المحليين فيبدو أن إسرائيل كان بها عبيد دولة أيضًا.

فبعد الاستيلاء على ربّة «أَخْرَجَ داود الشَّعْبَ الَّذِى فِيهَا وَوَضَعَهُمْ تَحْـتَ مَنَاشِـيرَ وَنَوَارِجِ حَدِيدٍ وَفُؤُوسِ حَدِيدٍ وَأَمَرَّهُمْ فِي أَتُونِ الآجُرِّ، وَهَكَذَا صَنَعَ بِجَمِيعِ مُدُنِ بَـنِي عَمُّونَ» (صموئيل الثانى ١٢: ٣١). وجرى الظن لمدة طويلـة أن هـذا النـص يـصور مذبحة أعملت فى الناس بمعدات العمال؛ إلا أن الترجمة المشار إليها تبدو منطقيـة تمامًا ولا داعى لافتراض وقوع مذبحة كهذه. والسؤال الوحيد الذى يتبقى هو: هـل كان يعنى استعباد الناس لخدمة الدولة أم مجرد إخـضاعهم للـسخرة؟ والأرجـح أن يكون العمل فى مناجم عربة ومسبك عصيون جابر فى المناطق النائية وفى ظـروف شديدة القسوة فى عهد سليمان أدى إلى تزايد مخيف فى الوفيات وكان هـذا العمـل

يتطلب أعدادًا كبيرة من العبيد فى خدمة الملك. ومن غير المرجح أن يكون تم تسخير أحرار من بنى إسرائيل بأعداد كبيرة لتلك المهمة. وكان ملاحو أسطول أوفير الذى كان يقوم بتصدير منتجات مصنع عصيون جابر نصف الجاهزة من «عبيد سليمان» الذين كانوا يعملون جنبًا إلى جنب مع عبيد حيرام وصور (الملوك الأول ٩: ٢٧ وانظر أخبار الأيام الثانى ٨: ١٨؛ ٩: ١٠). وربما كان عبيد الدولة الأجانب هؤلاء يعملون أيضًا فى منشآت سليمان الكبرى (الملوك الأول ٩: ١٥-٢١). واللفظ الوارد فى النص «مَس عوبِد» (المجندون المسخّرون) للدلالة على هؤلاء العمال الذين كان يتم تجنيدهم من نسل الكنعانيين؛ ولعل إضافة لفظ «مسخرون» كان بغرض تمييز هؤلاء المجندين عمن كانوا يجندون من بنى إسرائيل (للمزيد عن المجندين انظر الفصل الخامس). وقد يساورنا الشك فى هذه التفرقة التى سعى بها المنقح إلى إعفاء بنى إسرائيل من عبءٍ (انظر الفقرة ٢٢) يقع بالفعل على كاهلهم كما يتبين من الوثائق القديمة لسفرى الملوك الأول (٥: ٢٧؛ ١١: ٢٨). والأهم أنه يضيف قائلاً (الملوك الأول ٩: ٢١) إن الكنعانيين ظلوا عبيدًا «إلى يومنا هذا». إذن كان هناك فى عصره بأواخر عصر المملكة عبيد دولة يعزى وجودهم إلى سليمان.

وبعد السبى نجد «ذرية عبيد سليمان» ممن عادوا من بابل وعاشوا بأورشليم وضواحيها (عزرا ٢: ٥٥-٥٨؛ نحميا ٧: ٥٧-٦٠؛ ١١: ٣) إلا أن علاقاتهم كانت تغيرت؛ فهم يُذكرون جنبًا إلى جنب مع «النثينيم» (المُعطون) ويحسبون معهم (عزرا ٢: ٤٣-٥٤؛ نحميا ٧: ٤٦-٥٦). وعاش هؤلاء «النثينيم» على جبل أوفيل بجوار الهيكل (نحميا ٣: ٣١؛ ١١: ٢١) وكانوا يشكلون المرتبة الدنيا من خدام المعبد وكانوا يعملون فى خدمة اللاويين (عزرا ٨: ٢٠). وتنم أسماؤهم إلى حد ما عن أصول

أجنبية. ومع أن التسمية لا ترد فى نصوص ما قبل السبى كان ثـم كيـان مـشابه فى أواخر عصر المملكة على أقل تقدير؛ حيث يلوم حزقيال (٤٤: ٧-٩) بـنى إسرائيـل لسماحهم بدخول الغرباء المقدس وإسناد بعـض مـن مهـامهم إليهـم. وربمـا كان العبيد الأجانب ألحقوا بمقادس بنى إسرائيل من البداية كما كانت العـادة فى كافـة معابد الشرق القديم واليونان وروما. وكان كاتب سفر يشوع على علم بـالجبعونيين الذين كانوا يحتطبون ويحملون الماء فى المقدس (يشوع ٩: ٢٧) حيـث يقـول إن أداء هذه المهمة كان لعنة على آبائهم من قبل يشوع لخداعهم لبـنى إسرائيـل (يـشوع ٩: ٢٣). وأمثال هؤلاء الأغراب هم المقصودون بما ورد فى التثنية (٢٩: ١٠). ويعزو عزرا (٨: ٢٠) وجود كيان «النثينيم» إلى داود، ولكن ردًا على تشغيل الأغراب يؤكد العدد (٣: ٩؛ ٨: ١٩) أن اللاويين هم من كانوا «يُعطَون» للكهنة لخدمة المقدس.

إذن فكما كان الحال فى البلاد المجاورة كان هناك طبقتان لعبيد الدولة فى عـصر المملكة: عبيد الملك وعبيد المقدِس، وكلتاهما من الأغـراب وعادةً مـن الأسرى أو ذريتهم. وبعد السبى وانـدثار مؤسـسات الملَكيـة تـم دمـج «عبيـد سـليمان» مـع «المعطَون» وألحقوا جميعًا بخدمة المقدِس.

الفصل الرابع

مفهوم الدولة عند بنى إسرائيل

١. بنو إسرائيل والمفاهيم الشرقية عن الدولة

عندما غزا بنو إسرائيل كنعان كانت الأرض مقسمة إلى عدد كبير من الكيانـات. ويسجل يشوع (٢١: ٩-٤٢) هزيمة واحد وثلاثين ملكًا على يد يشوع، وهذه ليست قائمة كاملة ببلدات الخريطة السياسية لفلسطين. فتدل رسائل العمارنة على وجود الوضع نفسه قبل ذلك بقرنين ويتبين فيها أن سوريا أيضًا كانت مقسمة إلى كيانات. فكان نمط هيمنة الهكسوس السائد فى هذه المناطق ولكنه يرجع إلى ما قبل ذلك أيضًا؛ إذ تشهد به مراسم النفى المصرية فى مطلع الألفية الثانية قبل الميلاد. وتتمثل هذه الوحدات السياسية فى مدينة حصينة يحيط بها حيز صغير من الأرض، وكان يحكم كلاً منها فى عصر الهكسوس وفى حقبة العمارنة ملك كان غالبًا من أصل أجنبى يسانده جيش من قومه ومدعم بأفراد مرتزقة. وكان تولى العرش يقوم على مبدأ الأسرة الملكية. وهذا المفهوم نفسه عن الدولة نجده فى الإمارات الفلسطينية الخمس الواقعة على الساحل. صحيح أن هذه الكيانات كانت تشكل اتحادًا (يشوع ٣١: ٣؛ القضاة ٣: ٣؛ صموئيل الأول ٥: ٨) إلا أن هذا كان ينطبق أيضًا على المدن الجبعونية الأربع (يشوع ٩: ٧١) مع استبعاد التحالفات بين الملوك الكنعانيين (يشوع ١٠: ٣ وما بعدها؛ ١١: ١-٢).

وعلى النقيض من هـذه الدويلات القـزم كانـت هنـاك إمبراطوريـات. فظلـت الإمبراطورية المصرية لقرون تعتبر ملوك فلسطين وسوريا الصغار تـابعين لهـا، ثـم تلتها الإمبراطوريات الأشورية والبابلية الثانيـة والفارسـية. وكانـت هـذه دولاً على درجة عالية من التنظيم تضم شعوبًا متباينة عبر أراضٍ شاسعة ضمتها عـن طريـق الغزو. ولم يكن للحس القومى أى وجود، وكان الجيش الذى يـدافع عـن أراضـيها ويقوم بالغزو جيشًا محترفًا، وكانت السلطة ملَكية ووراثية من الناحية النظرية.

وفى أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد ظهرت بضع دويلات قومية سـميت باسـم شعوبها كأدوم وموآب وعمون وآرام. وكانت تنحصر فى الأراضى التى تعـيش فيهـا شعوبها ولم تسعَ فى البداية إلى التوسع عن طريق الغزو. وكانت دفاعاتها لا تقوم على جيش محترف، بل على تعبئة الرجال فيها لحمـل السـلاح فى وقـت الخطـر. وكانـت حكوماتها ملَكية ولو أنها لم تكن وراثية بالضرورة. ويبدو من قائمة أوائـل ملـوك أدوم (التكوين ٦٣: ١٣-٩٣) أن الملوك كانـوا يـستندون فى قـوتهم إمـا إلى اختيـار الشعب أو قبوله إياهم. وإذا كان نظام الأسر المالكة نشأ فيما بعد فـإن التغيـير كان يُعزى دون شك إلى تطور طبيعى أو إلى تأثير الدول الكبرى المجاورة.

ورد فى أحد النصوص التوراتية أن بنى إسرائيل طـالبوا بـأن يكـون لهـم ملـك «كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (صموئيل الأول ٨: ٥) إلا أنهم لم يحـاكوا الإمـارات الكنعانيـة التى أزاحوا. فمفهوم «الدولة» لم يترسخ قط عند بنى إسرائيل.

جرت محاولات لذلك ولكنها لم تسفر عن شىء. وكان هـذا النمـط مـن النظـم الملكية ذات الطابع الوراثى هو الذى رفضه جدعون (القـضاة ٨: ٢٢ ومـا بعـدها) وكانت مملكة أبيمالك التى لم تعمر طويلاً فى شكيم تقوم على عناصر من غـير بـنى

إسرائيل (القضاة ٨: ٣١؛ ٩: ١ وما بعدها). وذهب البعض فى الآونة الأخيرة إلى أن كلاً من أورشليم (بلدة يبوسية فتحها داود) والسامرة (بلدة جديدة أنشأها عُمرى على أراضٍ اشتراها) كان لها وضع دول المدن على النمط الكنعانى داخل مملكتى يهوذا وإسرائيل؛ إلا أن هذا الاستنتاج يتجاوز النصوص التى يزعم أنه يستند إليها.

ولم يبدِ بنو إسرائيل الأوائل ميلاً إلى تبنى مفاهيم «الدولة» السائدة فى الإمبراطوريات الكبرى التى كانوا على صلة بها لا سيما مصر. ولم تجر محاولة لتحقيق فكرة الإمبراطورية إلا فى أواخر عهد داود وفى عهد سليمان. إلا أن نجاحها لم يدم طويلاً ولم يبق منها إلا بعض ملامح تنظيم إدارى مقتبس من مصر.

كان مفهوم الدولة عند بنى إسرائيل أقرب إلى مفهوم مملكتى سوريا وما وراء نهر الأردن الآراميتين. فكانت إسرائيل أولاً ثم إسرائيل ويهوذا مملكتين قوميتين مثلهما وحملتا مثلهما اسمى شعبيهما ولم يتقبلا نظام الأسرة الملكية فى وقت واحد أيضًا. ويمكن تعديد المزيد من أوجه التشابه إذا عرفنا المزيد عن التاريخ المبكر لهاتين المملكتين وعن تنظيماتهما. ويلاحظ أن هاتين الدولتين القوميتين نشأتا فى تزامن مع نشأة إسرائيل بعد حياة شبه بدوية. وكانت نشأتهما نتيجة تضامن القبائل التى استقرت فى نطاق محدود من الأرض.

٢. أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر

كان بنو إسرائيل فى أولى مراحل استقرارهم فى كنعان يتألفون من اتحاد اثنى عشر سبطًا. وهناك أنماط مماثلة لهذا النمط لا سيما عند الشعوب التى مرت بالمرحلة نفسها من التطور الاجتماعى. فورد بسفر التكوين (٢٢: ٢٠-٢٤) أن ناحور كان له اثنا عشر ولدًا أطلقوا أسماءهم على القبائل الآرامية. وكذلك كان أبناء إسماعيل

«اثْنَى عَشَرَ رَئِيسًا حَسَبَ قَبَائِلِهِمْ» (التكوين ٢٥: ١٢-١٦). وكان هناك اثنتا عشرة قبيلة من ذرية عيسو فى ما وراء نهر الأردن (التكوين ٣٦: ١٠-١٤ وتضيف إليها الفقرة ١٢ عماليق).

وفى شكيم اتحد أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر فى حلف أقر وحدتهم الدينية وأنشأ شكلاً من أشكال الوحدة القومية فيما بينهم (يشوع ٢٤). ويقارن هذا التنظيم بالاتحادات التى ائتلفت مدن اليونان حول معبد اجتمعوا فيه لأداء شعائر ديانة واحدة وتشاور فيه نوابهم. وهذه مقارنة مفيدة شريطة ألا نتعسف فيها سعيًا إلى العثور على كافة سمات اتحادات المدن اليونانية فى اتحاد أسباط بنى إسرائيل. وكان الاثنا عشر سبطًا على وعى بالروابط التى توحد بينهم، فحملوا اسمًا واحدًا وشكلوا معًا «كل إسرائيل».

واعترفوا برب واحد هو يهوه (يشوع ٢٤: ١٨، ٢١، ٢٤) واحتفلوا بأعياده فى مقدس واحد حول التابوت رمز حضور يهوه بينهم. وصار لهم تشريع مشترك (يشوع ٢٤: ٢٥) واجتمعوا على إدانة خرق هذا التشريع العرفى أو المكتوب (يشوع ٢٤: ٢٦) و «الرذائل» و «كل القباحة التى فُعلت بإسرائيل» (القضاة ١٩: ٣٠؛ ٢٠: ٦، ١٠، وانظر صموئيل الثانى ١٣: ١٢).

وفى عقاب جبعة على شرورها (القضاة ١٩-٢٠) نرى الأسباط فى تضامنها لضرب جريمة شنعاء. وفى غير هذه الحالة الاستثنائية ربما كانت الأسباط تحسم خلافاتها حول الشريعة باللجوء إلى قاضٍ يعترف الجميع بسلطته؛ وقد تمثل قائمة القضاة «الصغار» (القضاة ١٠: ١-٥ و١٢: ٨-١٥) شاهدًا على هذه المؤسسة.

قد يكون هذا صحيحًا؛ أما الرأى القائل بوجود مجلس من ممثلى الأسباط فأمر مستبعد إلى حد كبير. فقصص سفر القضاة تقدم اتحاد الأسباط باعتباره كيانًا ليست له أية حكومة منظمة ويفتقر إلى أى تماسك سياسى حقيقى. وكان الأعضاء يمثلون شعبًا واحدًا ويشتركون فى ديانة واحدة ولكن لم يكن لهم رئيس واحد، وليس فى أقدم الروايات أى ذكر لأية شخصية تشبه موسى أو يشوع. ويقسم كاتب سفر القضاة الحقبة بين الرؤساء الذين يُفترض أنهم حكموا إسرائيل كلها على التوالى بعد تحريرها من القهر الأجنبى ولكن تبين منذ مدة طويلة أن هذا ليس إلا سردًا زائفًا. فكان نشاطهم يشمل جماعة من القبائل أحيانًا (كجدعون ودبورة وبرَق) إلا أن هذا لم يكن أمرًا معتادًا. ولم يُذكر شىء عن وظيفتهم الفعلية باعتبارهم حكامًا؛ ولم تسجل إلا إنجازاتهم العسكرية ورفض جدعون الصريح لأية سلطة دائمة (القضاة ٨: ٢٢-٢٣). وكان عهد أبيمالك (القضاة ٩) فصلاً مستقلاً لم يؤثر إلا على بلدة شكيم الكنعانية وبضم عشائر من بنى إسرائيل.

ومهما بلغ مدى اختلاف هؤلاء «القضاة» كلٌ عن الآخر كانت هناك سمة واحدة تجمع بينهم ألا وهى أن الرب كان يختارهم ولأداء رسالة الخلاص (القضاة ٣: ٩، ١٥؛ ٤: ٧؛ ٦: ١٤؛ ١٣: ٥) وكانت روح يهوه تفيض عليهم (القضاة ٣: ١٠؛ ٦: ٣٤؛ ١١: ٢٩؛ ١٣: ٢٥؛ ١٤: ٦، ١٩). وكانت السلطة الوحيدة الواضحة فى إسرائيل فى تلك الحقبة كاررزمية، وهذا أمر له أهميته لأنه سيعود للظهور فيما بعد.

٣. مؤسسة الحكم الملكى

عندما كان اتحاد بنى إسرائيل لا يزال بلا شكل سياسى محدد كانت ممالك عمون وموآب وأدوم قائمة لعقود، وفجأة تحول إلى دولة وكان شاول أول ملوك إسرائيل.

احتفظ سفرا صموئيل بروايتين متماثلتين عن مؤسسة الحكم الملكى إحداهما تؤيده (صموئيل الأول ٩: ١-١٠، ١٦؛ ١١: ١-١١، ١٥ ولها بقية فى الإصحاحين ١٣ و١٤ باستثناء بعض الإضافات) والأخرى تعارضه (صموئيل الأول ٨: ١-٢٢؛ ١٠: ١٨-٢٥ ولها بقية فى الإصحاحين ١٢ و١٥). والمبادرة فى الرواية الأولى جاءت من الرب الذى اختار شاول ليكون مخلّصًا لشعبه (صموئيل الأول ٩: ١٦) وفى الأخرى طالب الشعب نفسه بملك ليكون «كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (صموئيل الأول ٨: ٥، ٢٠، وانظر التثنية ١٧: ١٤).

ويتسارع هذا التطور أمام خطر الفلسطينيين الذى هدد إسرائيل كلها وحتم التوحد لاتخاذ إجراء مشترك. وبذلك يصبح للرواية الأولى ما يبررها. ففيها يظهر شاول كمن يواصل عمل القضاة؛ فهو مثلهم مخلّص اختاره الرب (صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١) فتتنزل عليه روح يهوه (صموئيل الأول ١٠: ٦، ١٠؛ ١١: ٦) ويخلّص شعبه كما كانوا يفعلون (صموئيل الأول ١١: ١-١١، وانظر الإصحاحين ١٣ و١٤). ولكن لأول مرة فى تاريخ بنى إسرائيل يستجيب الشعب كله لاختيار الرب؛ وفى اليوم التالى لانتصاره على العمونيين يتوج شاول ملكًا (صموئيل الأول ١٠: ٦). ويصبح «القائد الكارزمى» (نَجِيد، صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١) ملكًا (مِلِخ، صموئيل الأول ١١: ١٥).

هذا أمر جديد تمامًا؛ فاتحاد بنى إسرائيل أضحى دولة قومية واتخذ فى النهاية نموذج الممالك المماثلة فيما وراء نهر الأردن. وهنا تأتى محاكاة الشعوب الأخرى كما تنبئنا الروايات الأخرى. فهذه الدولة فى حاجة إلى تشريعات. و «قضاء الملِك» الذى أعلنه صموئيل (صموئيل الأول ٨: ١١-١٧) ودوَّنه (صموئيل الأول ١٠: ٢٥) كان

تحذيرًا من محاكاة سبل الأغيار. وكما كان الحال فى أدوم لم يعد مبدأ الأسرة الملكية مقبولاً فى إسرائيل (التكوين ٣٦: ٣١-٣٩) فلم يتم وضع مادة تشريعية لخلافة شاول ولم يجعل من إيشبوشت ملكًا ضعيفًا إلا سلطة أبنير الشخصية (صموئيل الثانى ٢: ٨-٩) فى حين نصّب أهل يهوذا داود ملكًا (صموئيل الثانى ٢: ٤). وكالحال فى الدول القومية دعا شاول فرق الجنود لحمل السلاح (صموئيل الأول ١١: ٧؛ ١٥: ٤؛ ١٧: ٢؛ ٢٨: ٤) ولكنه أرسل قوات أقل عددًا من الفرق وأكثر دربة فى الحرب لقتال الفدائيين الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٣: ٢، ١٥؛ ١٤: ٢) اختارهم بعناية (صموئيل الأول ١٤: ٥٢) ومعهم فيلق من الضباط (صموئيل الأول ١٨: ٥، ١٣) وهبهم إقطاعات (صموئيل الأول ٢٢: ٧). وكان هؤلاء نواة جيش محترف وفرصة أتيحت للمرتزقة من الأجانب (منهم دواغ الأدومى: صموئيل الأول ٢١: ٨؛ ٢٢: ١٨). وورث إشبوشت حرس أبيه الخاص (صموئيل الثانى ٢: ١٢) وقائدى قواته بعنة وركاب وكانا من جبعون (صموئيل الثانى ٤: ٢).

كانت مؤسسة الحكم الملكى نبعت من اتحاد القبائل، وكانت فى عهد شاول لا تزال فى شكلها الأولى. ولا نعلم نمط السلطة التى مارس شاول بعيدًا عن منصبه العسكرى. ولا نعرف أيًا من ضباطه بالاسم عدا أبنير قائد جيشه (صموئيل الأول ١٤: ٥٠). ولم تكن هناك حكومة مركزية، بل احتفظت القبائل أو بالأحرى العشائر بحكمها الذاتى إداريًا. وكانت هناك مرحلة جديدة وفاصلة فى عهد داود.

٤. الملكية الثنائية

ومن الروايات ما يصور مملكة داود كما لو كانت امتدادًا لمملكة شاول وبالسمة الكارزمية نفسها. فالرب الذى رفض شاول من قبل اختار داود ملكًا على شعبه

(صموئيل الأول ١٦: ١). وكان صموئيل هو الذى «مسح» داود (صموئيل الأول ١٦: ١٢-١٣) كما مسح شاول؛ وحلت روح الرب على داود (صموئيل الأول ١٦: ١٣) كما حلت على شاول من قبله. وهذه الرواية تعبر عن الحس الدينى العميق المرتبط بالقوة دومًا عند بنى إسرائيل؛ ولكن ليست لها صلة مباشرة بالتاريخ. فمنصب داود الملكى يختلف تمامًا عنه عند شاول سواء فى أصله أو فى تطوره. فكان داود قائدًا لفرقة مرتزقة لحساب شاول فى البداية (صموئيل الأول ١٨: ٥) ثم لحسابه الخاص (صموئيل الأول ٢٢: ٢) ثم لحساب الفلسطينيين الذين نصبوه أميرًا على صقلغ (صموئيل الأول ٢٧: ٦). وبعد وفاة شاول تم تنصيبه ملكًا لا من قبل نبى، بل من قبل رجال يهوذا (صموئيل الثانى ٢: ٤).

كان ليهوذا من البداية تاريخها الخاص، وكانت غزت أراضيها بصحبة شمعون والكالبيين والقينيين ودون عون من بيت يوسف (القضاة ١: ٣-١٩). وكانت المناطق الكنعانية (أورشليم وقرى الجبعونيين وجازر وأيالون، القضاة ١: ٢١، ٢٩، ٣٥) تشكل فى عهد القضاة حاجزًا بين يهوذا والقبائل الشمالية. ولم يحُل ذلك دون الاتصال الدينى والشخصى بينها (القضاة ١٧: ٧-٨؛ ١٩: ١ وما بعدها) ولكنه عزل يهوذا عن حياة القبائل الجماعية، فلم يرد ذكر ليهوذا فى ترنيمة دبورة (القضاة ٥) التى تثنى على القبائل التى شاركت فى المعركة وتوجه اللوم لتلك التى لم تأت.

والدور الذى يعزوه سفر القضاة (٢٠: ١٨) ليهوذا باعتبارها زعيمة التحالف المعادى لبنيامين يعد إضافة تقوم على الفقرتين الأوليين من الإصحاح الأول لسفر القضاة. فكان هناك تقارب فى العلاقات فى عهد شاول الذى عاش بالقرب منها - فى بنيامين - وكانت له بعض السلطة على يهوذا (انظر صموئيل الأول ٢٣: ١٢، ١٩

وما بعدها؛ ٢٧: ١). إلا أن يهوذا احتفظت بهويتها المستقلة وعادت للانقسام بعد وفاة شاول (صموئيل الثانى ٢: ٧ و٩). وواصل داود تبعيته للفلسطينيين فى بداية حكمه لحبرون. وكان شاول بدايةً يعتمد على الميليشيا العامة، أما داود فلم يفعل ذلك قط، إذ كان يعتمد على فرقة من المرتزقة حتى فى غزوه أورشليم (صموئيل الثانى ٥: ٦ وما بعدها). وهكذا كان مُلك داود الأول يختلف تمامًا عن ملك شاول ولم تتغير السمة الشخصية لحكم داود بمرور الوقت. وبعد مقتل إشبعَل وفى مواجهة الخطر الفلسطينى اعترف رجال إسرائيل بداود ملكًا عليهم ولكنهم لم يهرعوا إلى مملكة يهوذا القائمة بالفعل ولا ذابت يهوذا فى إسرائيل الأكثر سكانًا. وكما مسح رجال يهوذا داود ملكًا على بيت يهوذا (صموئيل الثانى ٢: ٤) مسحه شيوخ إسرائيل ملكًا على إسرائيل (صموئيل الثانى ٥: ٣). وينص صموئيل الثانى (٥: ٤-٥) صراحةً على أن داود تولى ملك يهوذا لسبع سنوات وستة أشهر، وتولى ملك «جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا» لثلاث وثلاثين سنة. وعندما عين داود سليمان خليفة له نصبه «رَئِيسًا عَلَى إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا» (الملوك الأول ١: ٣٥). كانت مملكة داود وسليمان تتسم بالوحدة الفعلية بالطبع بمعنى أن سلطة الحاكم كان معترفًا بها فى كل مكان، إلا أنها كانت تشتمل على عنصرين مستقلين؛ فقائمة ولايات سليمان (الملوك الأول ٤: ٧-١٩أ) حذفت منها أرض يهوذا حيث كانت لها إدارة مستقلة؛ فهى «أرض» الفقرة ١٩ب. والتفرقة نفسها تنطبق على الشؤون العسكرية؛ فحين أمر داود بتعداد الشعب بغرض التعبئة العامة تم جمع قائمتين: واحدة لإسرائيل والأخرى ليهوذا (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩). وفى حصار ربّة كانت إسرائيل ويهوذا «ساكنين فى الخيام» (صموئيل الثانى ١١: ١١). وكانت وحدة النظام تنبع من وحدة

الحاكم فى الدويلتين؛ فكانت «مملكة متحدة» كإنجلترا وإستكتلنده قبل «قانون الاتحاد» أو مملكة ثنائية كالنمسا والمجر قديمًا، وإذا اتخذنا مثالاً أقرب زمانًا ومكانًا كانت دولة مزدوجة كمملكة حمات ولأش التى عرفنا من نقش سورى يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد.

كما أن مملكة داود وسليمان لم تعد آنذاك مجرد مملكة قومية. وربما بالغ بعض الباحثين فى تقدير التأثير السياسى للمناطق الكنعانية التى دانت لداود وسليمان، إلا أن حروب داود العدوانية ضمت إلى مملكته سكانًا من غير بنى إسرائيل كالفلسطينيين والأدوميين والعمونيين والموآبيين والآراميين (صموئيل الثانى ٨: ١-١٤)؛ وكان ملوكهم يُتركون فى بعض الحالات فى مناصبهم كتابعين (صموئيل الثانى ٨: ٢؛ ١٠: ١٩؛ الملوك الأول ٢: ٣٩) وفى حالات أخرى كان يتم تعيين حكام عليهم (صموئيل الثانى ٨: ٦، ١٤).

وزال مفهوم الدولة القومية ليفسح المجال لمفهوم الإمبراطورية التى ملأت الفراغ الناجم عن ميل قوة المصريين إلى الضعف. ولم يدم نجاحها طويلاً فضاعت غزواتها على أيدى خلفاء داود (الملوك الأول ٩: ١٠ وما بعدها؛ ١١: ١٤-٢٥) لكن فكرة الإمبراطورية استمرت ولو كمطمح على الأقل فى عهد سليمان (الملوك الأول ٥: ١؛ ٩: ١٩) الذى أضفى عليها طابعًا عمليًا من خلال المشروعات التجارية الكبرى (الملوك الأول ٩: ٢٦-١٠: ٢٩). واشتمل هذا التطور على تطور إدارى بدأه داود (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٣-٢٦) وأتمه سليمان (الملوك الأول ٤: ١-٦؛ ٧: ١٩) ويبدو أنه اتخذ من الإدارة المصرية نموذجًا له.

٥. مملكتا إسرائيل ويهوذا

هذه المملكة المزدوجة وهذه المحاولة لبناء إمبراطورية لم تدم إلا لجيلين. فانفصلت إسرائيل ويهوذا بعد وفاة سليمان وأصبحتا دويلتين قوميتين وأخذت أقاليمهما الخارجية فى الانكماش بصورة مستمرة. إلا أن مفهوم الدولة فى كل من المملكتين كان يختلف عنه فى الأخرى. ففى إسرائيل بُعث الجانب الكارزمى من حقبة شاول. ووعد العرش لأول ملوكها يربعام على لسان نبى يتحدث باسم يهوه (الملوك الأول ١١: ٣١، ٣٧) ثم أصبح يربعام معترفًا به من قبل الشعب (الملوك الأول ١٢: ٢٠). وبالصورة نفسها نصب ياهو ملكًا من قبل يهوه (الملوك الأول ١٦: ١٩) ومسحه أحد تلاميذه وهو أليشع (الملوك الثانى ٩: ١ وما بعدها) واعترف به الجيش (الملوك الثانى ٩: ١٣). وكان الرب نفسه هو الذى يهب ملوك بنى إسرائيل الملك وينزعه عنهم (الملوك الأول ١٤: ٧ وما بعدها؛ ١٦: ١ وما بعدها؛ ٢١: ٢٠ وما بعدها؛ الملوك الثانى ٩: ٧ وما بعدها، وانظر هوشع ١٣: ١١). ومع ذلك فإن هوشع يتهم الشعب بتنصيب الملوك دون رضا الرب (هوشع ٨: ٤). ولم يحدث أن تم الاعتراف بمبدأ الخلافة الوراثية عند بنى إسرائيل إلا فى عهد عُمرى، ولم يحدث قط أن كان مبدأ الأسر المالكة أمرًا مسلمًا به. واستمرت أسرة عمرى حوالى أربعين سنة، ودامت أسرة ياهو حوالى القرن لطول عهد يربعام الثانى الذى خلفه ستة ملوك فى غضون عشرين سنة، هلك أربعة منهم غيلة؛ ثم تعرضت المملكة لغزو أشور.

أما مملكة يهوذا فتمثل نقيضًا تامًا. فتم الاعتراف فيها بمبدأ الأسر المالكة من البداية ولم يقطعه إلا تدخل إلهى حيث جاءت نبوءة ناثان ووعدت داود بيتًا وملكًا يثبتان إلى الأبد (صموئيل الثانى ٧: ٨-١٦). فالرب الذى كان فى عصر القضاة

وفى الفترات الفاصلة من حياة بنى إسرائيل يصطفى أحد الناس يختار هنا أسرة بعينها؛ وما أن يتم الاصطفاء كانت الخلافة تُترك لقواعد من وضع البشر. ولم يكن ثم خلاف حول مبدأ توارث العرش عندما كان داود على فراش الموت، بل كان الخلاف قاصرًا على من يخلف داود من بنيه، وكان داود نفسه لا يهوه الذى اختار سليمان (الملوك الأول ١: ٢٨-٣٥). وفيما بعد وعلى عكس ما حدث فى إسرائيل وافقت يهوذا على رحبعام بن سليمان دون خلاف (الملوك الأول ١٢: ١-٢٠). نعم حدثت ثورات عديدة فى القصر الملكى فى يهوذا، ولكن تم التمسك بنسل داود دومًا بفضل ولاء «شعب الأرض» (الملوك الثانى ١١: ١٣-٢٠؛ ١٤: ٢١: ٢٤؛ ٢٣: ٣٠).

ولو كانت معلوماتنا عن المملكتين أكثر اكتمالاً وتوازنًا فربما تكشفت الخلافات التشريعية الأخرى. على أى هناك حقيقة واحدة جلية تمامًا ألا وهى أن إسرائيل ويهوذا كانتا حليفتين أحيانًا وغريمتين أحيانًا أخرى، ولكن كانت كل منهما مستقلة دائمًا عن الأخرى، وكانت سائر الشعوب تعاملهما ككيانين مستقلين. إلا أن هذه الثنائية السياسية لم تمنع سكان المملكتين من اعتبار أنفسهم شعبًا واحدًا؛ فهم إخوة (الملوك الأول ١٢: ٢٤ وانظر أخبار الأيام الثانى ٢٨: ١١) ويجمع بينهم تراث قومى مشترك، ويميل سفرا الملوك بعرضهما المتزامن لتاريخ إسرائيل ويهوذا إلى سرد قصة شعب واحد؛ شعب وحَّدته ديانته. فكما فعل «رَجُلُ اللّٰهِ» من قبل حيث جاء من يهوذا (الملوك الأول ١٣: ١ وما بعدها) جاء عاموس رجل يهوذا ليعظ فى بيت إيل وعلى الرغم من معارضة أمصيا الذى كان يريد أن يعيده إلى يهوذا (عاموس ٧: ١٠-١٣). وفى هيكل أورشليم كانت العبادة توجه إلى «يهوه إله إسرائيل». وقد تؤدى الظروف السياسية بالكتّاب إلى التفرقة بين إسرائيل

أى المملكة الشمالية و «يهوذا»؛ إلا أن «إسرائيل» احتفظت بدلالتها الأوسع نطاقًا، ويشير أشعياء (٨: ١٤) إلى «بَيْتَى إِسْرَائِيلَ». وهكذا فعلى الرغم من الاستقلال السياسى فى الحكم ظلت الفكرة الدينية عن اتحاد الأسباط الاثنى عشر حية، وظل الأنبياء يتطلعون إلى التئام شملهم فى المستقبل.

٦. مجتمع ما بعد السبى

كان سقوط أورشليم نهاية لمؤسسات إسرائيل السياسية. ومنذ ذلك الحين كانت يهوذا جزءًا لا يتجزأ من الإمبراطوريات المتعاقبة البابلية الثانية والفارسية والسلوقية والتى أخضعتها للقوانين المطبقة فى أقاليمها؛ وحتى عندما اتخذ الحشمونيون لقب الملك ظلوا تابعين. وتم الحفاظ على العادات القديمة بالطبع على مستوى محلى من جانب العشائر (مِشپاحوت) وشيوخها (زْقينيم) الذين كانوا يمثلون الشعب أمام السلطات (عزرا ٥: ٩؛ ٦: ٧) ولكن لم تعد هناك فكرة «دولة». وفى حدود الاستقلالية الثقافية والدينية المتروكة لهم شكل اليهود مجتمعًا دينيًا خاضعًا لشريعتهم الدينية الخاصة فى ظل حكم كهنتهم. وكان نظام حكم ثيوقراطى. وتأكدت هنا من جديد فكرة قديمة فحواها أن إسرائيل تتخذ من الرب ملكًا لها (الخروج ١٥: ١٨؛ العدد ٢٣: ٢١؛ القضاة ٨: ٢٣؛ صموئيل الأول ٨: ٧؛ ١٢: ١٢؛ الملوك الأول ٢٢: ١٩؛ أشعياء ٦: ٥)، وسادت هذه الفكرة إبان السبى وبعده فى النصف الثانى من أشعياء (أشعياء ٤١: ٢١؛ ٤٣: ١٥؛ ٤٤: ٦) وفى المزامير التى تتناول حكم يهوه (المزامير ٤٧: ٩٣؛ ٩٦-٩٩). ولم يكن الملوك الذين حكموا إسرائيل سوى ولاة عهد له (أخبار الأيام الأول ١٧: ١٤؛ ٢٨: ٥؛ أخبار الأيام الثانى ٩: ٨)؛ فكان كاتب أخبار الأيام فى نظرته لتاريخ شعبه يرى فى حكم داود تحقيقًا لفكرة مملكة الرب

على الأرض (أخبار الأيام الأول ١١-٢٩) وكان يؤمن بأن جماعة العودة من اليهود أى جماعة زربابلَ ونحميا اقتربت من تحقيق ذلك الحلم (نحميا ١٢: ٤٤-٤٧).

٧. هل كان عند بنى إسرائيل مفهوم عن «الدولة»؟

لا يمكن الحديث بوضوح عن مفهوم واحد عن «الدولة» عند بنى إسرائيل. فاتحاد الأسباط الاثنى عشر وملك شاول وملك داود وسليمان ومملكتا إسرائيل ويهوذا وجماعة ما بعد السبي كلها نظم حكم شتى. ولا نغالى إذا قلنا إن بنى إسرائيل لم يعرفوا فكرة الدولة. فلا اتحاد الأسباط كان دولة ولا جماعة ما بعد السبي. وفيما بينهما ساد الحكم الملكى بمختلف أنماطه لمدة ثلاثة قرون عند قبائل الشمال، ولمدة أربعة قرون ونصف القرن فى يهوذا، ولكن يصعب تحديد مدى رسوخه فى عقلية الشعب. فعادت جماعة ما بعد السبي إلى نمط حياة ما قبل الملكية بسهولة بالغة؛ وهو ما يوحى باستمرارية المؤسسات على مستويي العشيرة والبلدة. وكانت هذه الحياة المحلية الجانب الوحيد من الحياة العامة الذى تناولته النصوص التشريعية. صحيح أن هناك «شريعة المَلك» (التثنية ١٧: ١٤-٢٠) و «حقوق المَلك» فى سفر صموئيل الأول (٨: ١١-١٨ وانظر ١٠: ٢٥)، ولكن لا صلة لأى منهما بالمواثيق السياسية. فهذه النصوص تتقبل المُلك باعتباره شيئًا يتسامح فيه يهوه (صموئيل الأول ٨: ٧-٩) أو خاضعًا لاختياره (التثنية ١٧: ١٥)؛ وهى تحذر من التشبه بالأغيار (صموئيل الأول ٨: ٥؛ التثنية ١٧: ١٤) ومن الشرور التى يجلبها المُلك (صموئيل الأول ٨: ١١-١٨؛ التثنية ١٧: ١٦-١٧) ولا شىء غير ذلك. ولدراسة التشريعات الملكية علينا أن نستخلص أية معلومات عابرة تعرض لنا فى الأسفار التاريخية.

كان هناك تيار من الآراء يناهض الملكية. ويمكن تتبع هـذا التيـار فى الروايـات المتعلقة بتشريع الملك (صموئيل الأول ٨: ١-٢٢؛ ١٠: ١٨-٢٥) وفى مواضـع الحـذف فى التثنية (١٧: ١٤-٢٠) وفى تحذيرات هوشـع (هوشـع ٧: ٣-٧؛ ٨: ٤، ١٠؛ ١٠: ١٥؛ ١٣: ٩-١١) وعند حزقيال (٣٤: ١-١٠؛ ٤٣: ٧-٩) الذى يخص «الأمير» بدور غامض تمامًا (حيث يتحاشى لفظ «المَلك») فى تصوره عن الإصلاح المستقبلى (حزقيـال ٤٥: ٧ وما بعدها، ١٧، ٢٢ وما بعدها). ويصب كاتب سـفرى الملـوك التثنـوى لعناتـه على ملوك إسرائيل ومعظم ملوك يهوذا.

ومن ناحية أخرى هناك تيار فكرى يؤيـدها؛ ونجـده فى الـتراث الآخـر الخـاص بتشريع المُلك (صموئيل الأول ٩: ١-١٠: ١٦؛ ١١: ١-١١، ١٥) وفى كل الفقـرات الـتى تمجد داود وأسرته بدايةً من نبوءة ناثان فصاعدًا (صـموئيل الثـانى ٧: ٨-١٦) وفى المزامير الملكية (المزامير ٢؛ ١٨؛ ٢٠؛ ٢١ إلخ) وفى كافـة النـصوص المتعلقـة بالمـسيح الملكى والتى تزعم أن المخلّص الذى يأتى فى آخر الزمان سيكون من نسل داود ملكًا على شاكلة مَلك إسرائيل الأعظم (أشـعياء ٧: ١٤؛ ٩: ٥-٦؛ ١١: ١-٥؛ إرميـاء ٢٣: ٥؛ ميخا ٥: ١ وانظر التكييف المسيانى للمزامير الملكية).

هذان التياران المتعارضان مستوحيان من مفهوم واحد عن السلطة، وهو المفهوم الجوهرى فى الفكر الإسرائيلى أى مفهوم السلطوية الدينية. فإسرائيل شـعب يهـوه ولا سيد له إلا هو. لذا فإن إسرائيل ظلت جماعة دينية منذ بداية تاريخها إلى نهايته.

كان الدين هو الذى وحد الأسـباط بعـد أن اسـتقروا فى كنعـان، وكان هـو الذى يفترض فيه أن يجمع المسبيين بعد عودتهم من بابل، وكان الدين هو الذى حافظ على وحدة الشعب فى ظل الملكية على الرغم من انقسام المملكتين. وحكام هذا الـشعب

من البشر يختارهم الرب ويقبلهم أو يتسامح تجاههم ولكنهم يظلون تابعين له ويتم الحكم عليهم تبعًا لمدى ولائهم للعهد الذى لا ينفصم بين يهـوه وشـعبه. وفى ضـوء هذه الرؤية التى لا تعنى إلا الملَكية كانت «الدولة» مجـرد عنـصر ثـانوى عاش بنـو إسرائيل بدونه طوال الجزء الأكبر من تاريخهم. وكل هذا يحذرنا مـن اتجـاه فكـرى حديث يضفى فى دراسته ديانة بنى إسرائيل أهمية كبرى على ما يسمى «إيـديولوجيا الحكم الملكى».

الفصل الخامس

شخص الملِك

تبقى هناك حقيقة فحواها أن إسرائيل عاشت فى ظل الملكية لحقبة دامت قرونًا عدة، وهى حقبة يتوفر عن نظامها السياسى القدر الأكبر من المعلومات. وكان للتشريعات الملكية تأثير لا ينكر على بعض مفاهيم بنى إسرائيل الدينية ولو أن هناك اتجاهًا تأويليًا حديثًا يغالى فى تقدير هذا التأثير. لذا فلابد من إيلاء قدر من الاهتمام إليه. ومما يؤسف له أن معلوماتنا من طرف واحد وتتعلق أساسًا بيهوذا التى هى مصدر معظم الوثائق المتوفرة لدينا، وسبق أن رأينا أن بنى إسرائيل كان لهم رأى آخر فى السلطة الملكية. كما أن هذه المعلومات منقوصة لأن الكتّاب التوراتيين لم يولوا اهتمامًا خاصًا لدراسة التشريعات. ويمكن لنا بالطبع أن نعالج هذا النقص بالنظر فى تنظيمات الدول المجاورة التى نعرفها بصورة أفضل، وهو ما قد يفيد كثيرًا ولكنه قد يؤدى بنا إلى أن ننسب إلى بنى إسرائيل أفكارًا وعادات كانت غريبة عليهم.

١. تولى العرش

رأينا أن مبدأ توارث العرش لم يلق قبولاً فى المملكة الشمالية فى حين أنه ظل سائدًا وثابتًا فى يهوذا. ولكن حتى فى يهوذا كان تولى العرش ينطوى على اختيار

إلهى، فالإنسان «ملِك بفضل الرب»، لا لأن الرب أبرم عهدًا مع أسرة داود وحسب، بل لأن اختياره كان يسرى فى كل مـرة يعـتلى فيهـا أحـد الملـوك العـرش. وإذا كان المُلك آل لسليمان لا لأخيه الأكبر أدونيا فلأنه «مِنْ قِبَلِ الـرَّبِّ صَـارَ لَهُ» (الملـوك الأول ٢: ١٥؛ وانظر أخبار الأيـام الأول ٢٨: ٥) وكان تـولى كل ملـك جديـد يعـنى تجديدًا لعهد داود وتبنيًا للحاكم الجديد من قبل يهوه. وكان الاختيار الإلهى فكـرة سادت الشرق القديم. فسادت فى بين النهرين حتى عندما كان الملـك يخلـف أبـاه وفقًا للقاعدة المتبعة وفى كل العصور بدءًا من جوديا «الراعى الذى رسمه ننجرسو فى قلبه» حتى نبونيدُس الذى «اصطفاه سِن ونِرجال للملك وهو فى بطن أمه» وكـورش الذى ورد عنه فى إحدى الوثائق البابلية أن «مردوك اصطفى اسـمه لمُلـك الدنيـا». وهو ما يشبه ما ورد بسفر أشعياء: «أنا الْقَائِلُ عَنْ كُورَشَ: رَاعِى» (٤٤: ٢٨) و«هَكَذَا يَقُولُ الرَّبُّ لِمَسِيحِهِ كُورَشَ» (٤٥: ١). وبلغت هذه الفكرة مـداها فى مـصر حيـث كان يُعتقد أن كل ملِك ابنًا لرع إله الشمس. وفى ممالك الشام الآرامية يقـول زكـير ملِك حماة ولأش: «بعل شماين هو الذى سمانى ووقف بجـانبى، وبعـل شـماين هـو الذى ولانى ملكًا». وكان زكير هذا مغتصِبًا الملك وكان 'بَـر رِكـوب' ملـك سـنجرلى الوريث الشرعى، ومع ذلك يقول: «سيدى رِكوب إيل أجلسَنى على عرش أبى».

ومبدأ توارث العرش لا يشمل البكورة بالضرورة، ولكن ربما كانت هذه القاعدة عند الحثيين، ولو أنها لم تكن القاعدة فى ممالك الشام الآراميـة. وفى مـصر وأشـور كان العرش يرثه الابن البكر عادةً. فكان الملِك يعين وريث العرش ويتخذه شريكًا له فى المُلك فى حياته. وفى أوجاريت كان الملك يعين وريثه من بنيـه. وفى إسرائيـل أيضًا كانت البكورة شرطًا للخلافة إلا أن تحديد الملِـك وريثـه كان مطلوبًـا أيـضًا

(أخبار الأيام الثانى ٢١: ٣) إذ لم يكن استخلاف البكر لزامًا على الملك. فكان أدونيا أكبر أبناء داود الأحياء يتطلع إلى تولى العرش (الملوك الأول ٢: ١٥ و٢٢) وكان يسانده فريق بأكمله (الملوك الأول ١: ٥-٩؛ ٢: ٢٢) ولكن كان هناك فريق منافس يساند سليمان (الملوك الأول ١: ١٠). وكان لداود أن يختار خليفته (الملوك الأول ١: ٢٠، ٢٧) فاختار ابنه الأصغر سليمان (الملوك الأول ١: ١٧، ٣٠). وخلف يهوآحازُ يوشيا مع أنه كان له أخ أكبر أجلسه فرعون مصر على العرش فيما بعد وغيّر اسمه إلى يهوياقيم (الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٦). ويبدو أن الاختيار بين الأبناء لم يكن يحدث إلا إذا مات الوريث المعتاد وهو البكر؛ ففى حالة سليمان كان البكر أمنون، وفى حالة يهوآحاز كان الوريث يوحانان الذى ورد ذكره فى أخبار الأيام الثانى (٣: ١٥) والذى لم يرد له ذكر وقت الخلافة. ويبدو أن هذه كانت العادة فى أشور أيضًا. أما حين كان للملك زوجات عدة كان الموقف يتعقد؛ فكان رحبعام يؤثر معكة مع أنها لم تكن أولى زوجاته وآثر بكرها أبيا على إخوته أملاً فى أن يتولى العرش (أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١-٢٢).

ومُسح سليمان مَلكًا فى حياة أبيه (الملوك الأول ١: ٣٢-٤٠) الذى لم توافه المنية إلا بعد مدة غير قصيرة (الملوك الأول ٢: ١-١٠). كما تولى يوثام العرش بعد أن أصيب أبوه عزريا بالبرص (الملوك الثانى ١٥: ٥) ولكن ليس هناك ما ينص على أنه مُسح ملكًا على الفور. وهاتان حالتا المشاركة فى الوصاية على العرش الوحيدتان اللتان ورد ذكرهما صراحةً فى الكتاب المقدس، ولكن ربما كانت ثمة حالات أخرى لم يرد ذكرها. ومن المؤرخين المحدثين من يورد قائمة كاملة بحالات مماثلة؛ فيقال إن يهوشافاط وعزريا ومنسّى فى يهوذا ويربعام الثانى فى إسرائيل ملكوا فى حياة آبائهم.

إلا أن هذه مجرد فرضيات غرضها الأساسى سد الفجوة فى التتابع الزمنى للبيانات الواردة فى الكتاب المقدس. وفى الحالتين المؤكدتين تولى كل من سليمان ويوثام العرش لأن الشيخوخة أو المرض منعا أبويهما من الحكم؛ لذا فمصطلح «المشاركة فى الوصاية على العرش» co-regency يفتقر إلى الدقة بعض الشيء، فالوضع يختلف إلى حد ما عنه فى مصر أو أشور.

وكانت النساء يُستبعدن من الخلافة. ففى مملكة إسرائيل خلف يهورام أخاه أخَزيا لأن الأخير مات بلا ذرية من الذكور (الملوك الثانى ١: ١٧ وانظر ٣: ١). وفى يهوذا تولت عثليا العرش بعد وفاة ابنها وملكت لسبع سنوات إلا أن مُلكها كان يعد غير شرعى وانتهى بثورة (الملوك الثانى ١١).

٢. طقوس التتويج

لدينا روايتان مفصلتان عن التتويج إحداهما لسليمان (الملوك الأول ١: ٣٢-٤٨) والأخرى ليوآش (الملوك الثانى ١١: ١٢-٢٠). وهاتان حالتان استثنائيتان، فكان تولى سليمان العرش آخر الأحداث فى سلسلة طويلة من المكائد، وتم فى حياة أبيه، فى حين أن تولى يوآش العرش أنهى اغتصاب عثليا العرش. ومع أن هاتين الحالتين يفصل بينهما قرن ونصف القرن فإن الطقوس فى كلتيهما متشابهة إلى حد يحتم افتراض أنهما يمثلان العادة المتبعة فى يهوذا على الأقل. فكان الاحتفال فى جزءين، أولهما كان يتم فى المقدس والآخر فى القصر الملكى. وكان يشتمل على تقليد المَلك شارة المُلك (لم يرد ذكرها فى حالة سليمان) والمسح بالدهن والتهليل والتتويج وتقديم كبار رجال الحاشية فروض الطاعة (لم يرد ذكرها فى حالة يوآش). وسنتناول كلاً من هذه المراسم فيما يلى بالترتيب.

(أ) **التنصيب فى المقدس** : تم ترسيم سليمان فى جيحون نبع أورشليم. فهل كان ذلك مرجعه أن الماء كان له دور فى المراسم كما كان الحال فى طقوس التطهير التى كانت تسبق تتويج الفرعون فى مصر؟ يشير بعض الباحثين ممن يفسرون المزمور ١١٠ باعتباره مزمور تتويج إلى التلميح الوارد فى الفقرة ٧: «مِنَ النَّهْرِ يَشْرَبُ فِي الطَّرِيقِ»، إلا أن هذه نظرية واهية. والأرجح أن سليمان تم ترسيمه فى جيحون لأن مقدس التابوت كان فيها. وهناك نص بأن صادوق عندما جاء إلى جيحون أخذ قرن الدهن «من الخيمة» ومسح سليمان به (الملوك الأول ١: ٣٩)، إذن فهذه هى الخيمة التى نَصب داود للتابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٧) وهى «خيمة يهوه» التى لاذ بها يوآب (الملوك الأول ٢: ٢٨) وبالقرب منها المذبح الذى احتمى به أدونيا (الذى كان قريبًا منه عند عين الماء: الملوك الأول ١: ٩) عندما سمع أن سليمان توج فى القصر (الملوك الأول ١: ٤٩–٥٠). وتم ترسيم يوآش فى الهيكل الذى تم به ترسيم ملوك يهوذا الآخرين الذين جاءوا بعد سليمان.

وحسب ما ورد بسفر الملوك الثانى (١١: ١٤) ففى أثناء الحفل ظل يوآش «وَاقِفًا عَلَى الْمِنْبَرِ حَسَبَ الْعَادَةِ» فيما يماثل نص الفقرة ٢٣: ٣ من السفر نفسه حيث نرى يوشيا «وَقَفَ عَلَى الْمِنْبَرِ» فى أثناء ترتيل سفر الشريعة، والفقرة المماثلة بسفر أخبار الأيام الثانى (٣٤: ٣١) تكتفى بعبارة «عَلَى مِنْبَرِهِ». وفى الحديث عن يوآش يضيف أخبار الأيام الثانى (٢٣: ١٣) أن هذا المكان كان «فِي الْمَدْخَلِ». وهكذا يمكن ربطه بمنصة المَلك (باليونانية) وبـ «مَدخل المَلك» الذى أخرجه آحاز من الهيكل تمجيدًا لملك أشور (الملوك الثانى ١٦: ١٨). وربما كانت هذه المنصة التى نصبها سليمان وسط الدار فى أخبار الأيام الثانى (٦: ١٣). وهذه المعلومة مصورة على

نصبين أحدهما من راس شمرة والآخر من أصل مصرى يصوران الملك (أو أحد المتعبدين؟) واقفًا على قاعدة عمود أمام صورة للإله. لذا فقد نتساءل عما إذا كان ينبغى ألا نترجم عبارة الملوك الثانى (١١: ١٤؛ ٢٣: ٣) وأخبار الأيام الثانى (٢٣: ١٣) بمعنى «على المنصَّة» بدلاً من «على المنبر». وهناك حقيقة مؤكدة وهى أنه كان هناك مكان مخصص للملك فى الهيكل كما كان هناك مكان للفرعون فى المعابد المصرية؛ وكان الملك الجديد يقف فيه فى أثناء مراسم التنصيب.

(ب) **تقليد الملك شارة المُلك.** ورد فى سفر الملوك الثانى (١١: ١٢) أن يهوياداع الكاهن أعطى يوآش الـ 'نيزِر' والـ 'عيدوث'. ومعنى لفظ 'نيزِر' معروف ومؤكد؛ فهو الإكليل أو التاج وهو شارة المُلك (صموئيل الثانى ١: ١٠؛ إرمياء ١٣: ١٨؛ حزقيال ٢١: ٣٠-٣١؛ المزامير ٨٩: ٤٠؛ ١٣٢: ١٨). أما لفظ 'عيدوث' فأصعب، فهو يعنى «الشهادة» أو «الشريعة الغراء»، وينقح عادةً بلفظ 'سَعدوث' (أساور). والحقيقة أن إكليل شاول وأساوره فى سفر صموئيل الثانى (١: ١٠) والتى كانت شارة المُلك جىء بها إلى داود. ولكن ربما كان علينا فى طقس المسح بالدهن أن نحتفظ بالـ 'عيدوث'. ونجد أن المزمور ٨٩: ٤٠ يذكر «الإكليل» باعتباره موازيًا «للعهد» (بثريث)؛ ولفظ 'بثريث' يعد فى بعض الحالات مرادفًا للفظ 'عيدوث'. وهناك مرادف آخر هو حوق (حُكم، أمر ملَكىّ)؛ والمزمور ٢: ٦-٧ يشير إلى طقس المسح بالدهن و «حُكم» يهوه. وقد نقارنه «بالمراسم» التى تشير إليها طقوس التتويج عند المصريين والتى كان يفترض أنها مكتوبة بيد الإله، فيقول تحتمس الثالث مثلاً: «هو قلّدنى تاجى ووضع مراسمى»، وهو ما قد يكون مثالاً موازيًا لما ورد بالملوك الثانى (١١: ١٢). وكانت هذه المراسم تشمل ألقاب تتويج الفرعون وتأكيد بنوته وسلطته

الإلهية، فكانت هذه مراسم إضفاء الشرعية. وربما كان ملك يهوذا الجديد يُمنح شهادة مماثلة تؤكد تبنى الرب إياه ووعده النصر على أعدائه على غرار «حكم» يهوه فى المزمور ٢: ٧-٩، أو التذكير بالعهد بين يهوه وبيت داود (صموئيل الثانى ٧: ٨-١٦؛ المزامير ٨٩: ٢٠-٣٨؛ ١٣٢: ١١-١٢) حيث يرد لفظ عيدوث.

فى مصر كان وضع تاجى مصر العليا والدنيا وصولجانيهما هما اللذان يجعلان الإنسان فرعونًا. وفى أشور كان التاج والصولجان يوضعان على وسادتين أمام الإله؛ وكان الكاهن يتوج الملك ويسلمه الصولجان. ولا يرد فى الروايات الإسرائيلية الخاصة بتولى العرش أى ذكر للصولجان، إذ لم يكن شارة قاصرة على المُلك وليس له اسم عندهم، وحين يحمله الملك فإنه يرمز إلى سلطته التنفيذية (المزامير ٢: ٩؛ ١١٠: ٢) والقضائية (المزامير ٤٥: ٧).

(ج) **المسح بالدهن.** لا يظهر التتويج أو وضع الإكليل فى تنصيب سليمان كما فى تنصيب يوآش، إلا أن الروايتين تتفقان على الطقس الأساسى وهو المسح بالدهن (الملوك الأول ١: ٣٩؛ الملوك الثانى ١١: ١٢). وورد ذكره منذ بدء الملكية مع شاول (صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١) وداود بوصفه ملك يهوذا (صموئيل الثانى ٢: ٤) ثم بوصفه ملك إسرائيل (صموئيل الثانى ٣: ٣) إضافة إلى التقليد الخاص المذكور بسفر صموئيل الأول ١٦: ١٣). كما يرد ذكره فى قصة اغتصاب أبشالوم العرش (صموئيل الثانى ١٩: ١١)؛ وليهوآحاز فى مملكة يهوذا (الملوك الثانى ٢٣: ٣٠) وياهو فى إسرائيل (الملوك الثانى ٩: ٣، ٦). ولكن من المؤكد أن كل ملوك يهوذا مُسحوا بالدهن، وربما صدق ذلك على كافة ملوك إسرائيل. فالنبى صموئيل مسح شاول (صموئيل الأول ١٠: ١) وداود (حسب رواية صموئيل الأول ١٦: ١٣). وقام بمسح

ياهو أحد أتباع أليشع. وتولى مسح سليمان أحد الكهنة حسب رواية الملوك الأول (١: ٣٩ ولو أن الفقرة ٣٤ تتحدث عن صادوق وناثان، أى عن كاهن ونبى) ويوآش (الملوك الثانى ١١: ١٢). وفى الحالات الأخرى ترد النصوص فعلاً بصيغة الجمع ولكن من الواضح أن الطقس كان يؤديه فرد واحد ذو صفة دينية. ولا شك أن كافة ملوك يهوذا رُسِّموا فى الهيكل وتولى مسحهم بالدهن كاهن.

والمسح بالدهن طقس دينى. فكان يصاحبه نزول «الروح»؛ ويمكن القول إنه كان يضفى ميزة. فحلت روح الرب على شاول بعد أن مُسح (صموئيل الأول ١٠: ١٠)، والصلة بين الأمرين أوثق فى قصة داود فى صموئيل الأول (١٦: ١٣). فالملك مسيح يهوه (صموئيل الأول ٢٤: ٧، ١١؛ ٢٦: ٩، ١١، ١٦، ٢٣؛ صموئيل الثانى ١: ١٤، ١٦ (شاول)؛ ١٩: ٢٢ (داود)؛ مراثى إرمياء ٤: ٢٠ (الصديقين)؛ وانظر صموئيل الأول ٢: ١٠؛ ١٢: ٣، ٥؛ صموئيل الثانى ٢٢: ٥١؛ المزامير ١٨: ٥١؛ ٢٠: ٧؛ ٨٤: ٣٩، ٥٢؛ ١٣٢: ١٠). وبذلك يصير للملك نصيب من قدسية الرب فلا تُنتهك حرمته. فيرفض داود أن يمد يده بأذى ضد شاول لأنه مسيح يهوه (صموئيل الأول ٢٤: ٧، ١١؛ ٢٦: ٩، ١١، ٢٣) ويقتل الرجل الذى تجرأ ورفع يده أمام الملك (صموئيل الثانى ١: ١٤، ١٦).

وليس مسح الملوك بالدهن طقسًا قاصرًا على بنى إسرائيل. فحكاية يوثام عن مُلك أبيمالك (القضاة ٩: ٨، ١٥) تدل على أن هذا الطقس كان يمارس فى كنعان قبل قيام الملكية عند بنى إسرائيل، وقد يدل الأمر الذى تلقاه إيليا بأن يذهب ويمسح حزائيل ملكًا على آرام (الملوك الأول ١٩: ١٥) على أن هذا الطقس كان يمارس فى دمشق ولو أن هذا لا تؤيده رواية تولى حزائيل الملك (الملوك الثانى ٨: ٩-١٥) ولا الوثائق غير التوراتية. وفيما يتعلق بكنعان هناك وثائق غير توراتية ولكن ليست

كلها مقنعة بالقدر نفسه. وهناك نص من راس شمرة قد يتضمن تلميحًا إلى مسح بعَل ملكًا إلا أن النص شائه ومعناه غير مؤكد. ومن رسائل العمارنة ما ينبئنا بأن ملوك الشام وفلسطين كانوا يُمسحون بالدهن بوصفهم تابعين لفرعون مصر، ولعل إناء البلسم المصرى الذى وجد بإحدى المقابر الملكية فى ببلوس كان يستعمل فى مراسم التنصيب. وهذه كلها حقائق تؤكد أن هذا الطقس مصرى ولم يكن عادة محلية؛ ونحن نعلم من مصادر أخرى أن كبار المسؤولين فى مصر كان يُمسحون بالزيت لدى توليهم مناصبهم، أما الفرعون فلم يكن يُمسح. ولا يبدو أن ملوك بين النهرين كانوا يُمسحون، والنص الوحيد الذى يمكن الاستشهاد به على ذلك ذو قيمة مشكوك فيها؛ فهو عبارة عن فقرة مبتورة عن الطقس الملكى الأشورى الذى يمكن أن يشير إلى المسح. أما ملوك الحثيين فكانوا يُمسحون «بزيت الملكية المقدس»، وفى ألقابهم كان هؤلاء الحكام يوصفون بعبارات من قبيل «تَبَرنا المَلك المسيح العظيم، إلخ».

وهل كان المسح بالدهن فى إسرائيل طقسًا ملكيًا صرفًا؟ فى سفر الملوك الأول (١٩: ١٥-١٦) يأمر الرب إيليا أن يذهب ويمسح حزائيل وياهو ... وأليشع. وكان من المزمع أن يصبح حزائيل ملكًا على الشام، وأن يتم مسح ياهو ملكًا على إسرائيل بيد أحد أتباع أليشع، ولكننا لا نسمع شيئًا عن مسح أليشع أو أى نبى غيره. فاللفظ هنا يتطلبه السياق ويرد مجازًا. وفى سفر أشعياء (٦١ :١) يرد اللفظ «مَسَح» مجازًا ويرمز إلى تكريس النبى ليهوه (انظر إرمياء ١: ٥). ويرد هذا الاستعمال المجازى نفسه بسفر المزامير (١٠٥: ١٥ = أخبار الأيام الأول ١٦: ٢٢) حيث يسمى الآباء «مُسَحاء» و «أنبياء».

وهناك عديد من الفقرات تقول إن الكهنة كانوا يُمسحون، وكان هذا المسح حسب ما ورد بسفر الخروج (٤٠: ١٢-١٥) هو الذى يضفى عليهم القداسة إلى الأبد ومن جيل إلى جيل. وهذه الفقرات كلها تنتمى إلى التراث الكهنوتى ويمكن أن نميز فيها مجموعتين متوازيتين من النصوص، فى إحداهما يقتصر المسح على الكاهن الأعظم وحده (الخروج ٢٩: ٤-٩؛ اللاويين ٤: ٣، ٥، ١٦؛ ٦: ١٣، ١٥؛ ٨: ١٢؛ ١٦: ٣٢)، أما فى الأخرى فيسرى على الكهنة جميعًا (الخروج ٢٨: ٤١؛ ٣٠: ٣٠؛ ٤٠: ١٢-١٥؛ اللاويين ٧: ٣٥-٣٦؛ ١٠: ٧؛ العدد ٣: ٣).

وهناك إجماع على أن هذه النصوص كلها وضعت بعد السبى. أما قبله فلم يرد بأى من الأسفار التاريخية وأسفار الأنبياء ذكر لمسح الكهنة بما فى ذلك الكاهن الأعظم. من ثم فربما تحول المسح الملكى بعد اندثار الملكية إلى الكاهن الأعظم بوصفه رئيسًا للشعب، وامتد فيما بعد إلى الكهنة كلهم. ولكن بصرف النظر عن هذه النصوص الواردة بأسفار موسى الخمسة يلاحظ عدم وجود أى دليل مؤكد على مسح الكهنة قبل العصر الهيلينى. صحيح أن سفر زكريا (٤: ١٤) يشير إلى «ابْنَى الزَّيْتِ» اللذين يرجح أن يكونا يشوع وزربابل الرئيسين الروحانيين والدنيويين للجماعة؛ ولكن حتى إذا سلمنا جدلاً بأن هذا التعبير غير العادى يشير إلى المسح (وهى مسألة موضع جدل) فمن المؤكد أن زربابل لم يُمسح قط وبالتالى لا نستطيع أيضًا أن نستنتج أن الكاهن الأعظم يشوع مُسح. ويبقى نص أخبار الأيام الأول (٢٩: ٢٢) غير المؤكد الذى يشير إلى مسح صادوق كاهنًا إلى جانب مسح سليمان ملكًا. ولا يبين لنا هذا النص إلا الطريقة التى كانت تمارس بها هذه العادة فى العصور السابقة (انظر النصوص المشار إليها منذ قليل من أسفار موسى الخمسة والتى تشير

إلى هارون) ولكنها ليست دليــلاً على عادة معــاصرة. بــل على العكــس فربمــا كان «الْمَسِيحِ الرَّئِيسِ» فى سفر دانيال (٩: ٢٥) هو الكاهن الأعظم أونيا الثالــث، ويبــدو أن «ذرية الكهنة المسحاء» بسفر المكابيين الثانى (١: ١٠) هم نسل الأحبــار العظــام. إلا أن عادة مسح الكهنة بالدهن كانت توقفت فى الحقبة الرومانية، بــل إن الأحبــار كانوا يعتقدون أنها لم تمارس قط طوال عصر الهيكل الثانى. لذا فمن الصعب تحديد العصر الذى كان يتم فيه مسح الحبر الأعظم أو الكهنة بعامة، ولو أنه مــن الواضــح أنه لم يكن فى ظل الملكية. إذ كان الملك «المسيح» الوحيد فى تلك الحقبة.

أسهبنا بعض الشىء فى مسألة المسح هذه نظرًا لمغزاها الدينى. فالمسح كما سـنرى كان يجعل من الملك شخصًا مقدسًا ويمكّنه من أداء بعض الطقوس الدينيــة. كمــا أن «المسيح» بهذا المعنى و «المسيح» بالمعنى الذى نعرفه مترادفان، فهما ترجمة للفــظ العبرى المماثل «مَسياح». من ثم فالملك الحاكم «مسيح»، وهــو مخلِّــص أيــضًا كمــا سنرى.

كان يفترض فى هذه العناصر أن تجتمع أملاً فى مجئ مخلِّص يأتى فى المستقبل ليكون ملكًا مسيحًا. ولم تتضح هذه التركيبة ولم يطلق على المخلِّص الموعود والمنتظر اســم «المسيح» إلا فى القرن الأخير قبل الميلاد فى مزامير سليمان المشكوك فى صحتها.

(ء) **التهليل**. بعد المسح كان يتم الهتاف للملك الجديــد. فتُــنفخ الأبــواق ويــصفق الناس ويهتفون «لِيَحْىَ الْمَلِكُ» (الملــوك الأول ١: ٣٤، ٣٩ والملــوك الثــانى ١١: ١٢، ١٤ وانظر ٩: ١٣) وهو الهتاف نفسه الذى هلل به المتمردون على مائدة أدونيــا (الملــوك الأول ١: ٢٥) والذى هلل به الناس ابتهاجًــا بتعيــين شــاول فى المــصفاة (صــموئيل

الأول ١٠: ٢٤). وكان هذا هتاف حوشاى حين تظاهر بمسايرة أبشالوم (صموئيل الثانى ١٦: ١٦).

هذا التهليل لا يعنى أن الشعب اختار الملك، بل كان معناه قبول اختيار يهوه؛ فالهتاف بعبارة «لِيَحْيَ الْمَلِكُ» لا يعبر عن أمنية، بل عن إذعان (انظر عبارة «ياهو ملَكَ» بعد المسح ونفخ البوق فى سفر الملوك الثانى ٩: ١٣). فيعترف الناس بسلطة الملك ويذعنون لها. وينطبق المعنى نفسه على عبارات مماثلة من قبيل: « لِيَحْيَ سَيِّدِي الْمَلِكُ إِلَى الأَبَدِ» (الملوك الأول ١: ٣١) أو الحلف بحياة الملك (صموئيل الأول ١٧: ٥٥ وصموئيل الثانى ١٤: ١٩). ويقترن هذا القسَم فى بعض الحالات بقسَم بحياة يهوه (صموئيل الثانى ١١: ١١؛ ١٥: ٢١)، وهذا القسَم المزدوج يجعل سلطة الملك موازية لسلطة الرب.

(هـ) **التتويج**. بعد التهليل كان الكل يغادرون المقدِس ويدخلون القصر حيث يتخذ الملك الجديد مكانه على العرش (الملوك الأول ١: ٤٦ سليمان؛ الملوك الثانى ١١: ١٩ يوآش) وهو ما كان يرمز إلى تولى السلطة، فيصبح «الجلوس على العرش» مرادفًا «لبدء تولى الحكم» (الملوك الأول ١٦: ١١ والملوك الثانى ١٣: ١٣). وتتكرر هذه العبارات نفسها فى ثقافات شرقية أخرى، وكذلك فى لغاتنا الحديثة. فالعرش رمز للسلطة الملكية (التكوين ٤١: ٤٠؛ المزامير ٤٥: ٧) ويكاد فى بعض الحالات أن يتجسد (صموئيل الثانى ١٤: ٩). وحين يجرى الحديث عن خلفاء داود من ملوك يهوذا يظل عرشهم يطلق عليه «عرش داود» (الملوك الأول ٢: ٢٤، ٤٥ وأشعياء ٩: ٦ وإرمياء ١٣: ١٣؛ ١٧: ٢٥) تعبيرًا عن أبدية بيت داود التى بشّرت بها نبوءة ناثان:

«وَيَأْمَنُ بَيْتُكَ وَمَمْلَكَتُكَ إِلَى الأَبَدِ» (صموئيل الثانى ٧: ١٦ وانظر المزامير ٨٩: ٥؛ ١٣٢: ١١-١٢).

وفى سفر الملوك الأول (١٠: ١٨-٢٠) يرد وصف لعرش سليمان المصنوع من الذهب والعاج باعتباره أحد عجائب الدنيا؛ فكان يعلوه من الخلف رءوس ثيران وأسدان واقفان كسنادتين لذراعى المِلك، وكان له ست درجات على جانبى كل منها تمثالان لأسدين. وتقدم عروش الآلهة والملوك التى كشف الآثاريون عنها النقاب رموزًا مشابهة توضح هذا الوصف ولا حاجة للبحث عن رمزية كونية تفسرها كما فعل البعض.

وبما أن يهوه كان ملك إسرائيل الحقيقى كان الكرسى الملكى يسمى «كُرْسِيِّ الرَّبِّ» (أخبار الأيام الأول ٢٩: ٢٣) بل «كُرْسِيِّ مَمْلَكَةِ الرَّبِّ عَلَى إِسْرَائِيلَ» (أخبار الأيام الأول ٢٨: ٥). وكان العدل والحق قاعدتين لكرسى يهوه (المزامير ٨٩: ١٥؛ ٩٧: ٢). وكرسى المَلك أيضًا مثبَّت بالبر (الأمثال ١٦: ١٢؛ ٢٥: ٥؛ ٢٩: ١٤ وانظر المزامير ٧٢: ١-٢) أو بالعدل والحق (أشعياء ٩: ٦).

(و) **فروض الطاعة**. بعد جلوس الملك على كرسيه كان كبار رجال الحاشية يأتون إليه لتقديم فروض الطاعة (الملوك الأول ١: ٤٧). ولا يرد ذكر فروض الطاعة هذه إلا فى قصة سليمان، ولكن الأرجح أنه كان يتم تقديمها بعد كل تتويج جديد، فكان الوزراء يؤكدون طاعتهم وكان الملك الجديد يثبِّتهم فى مناصبهم. وكانت المراسم الملكية الأشورية تتم فى طقس مهيب؛ فكان رجال البلاط يضعون الشارة بين يدى الملك ثم يقفون فى حلقة دون ترتيب ودون اعتبار للأسبقية. فيقول الملك: «ليواصل كل رجل عمله»، فيستعيد كل منهم شارته ومكانته فى التسلسل الهرمى.

٣. اسم التتويج

فى مصر ولدى تتويج الفرعون كان يتم إعلان قائمة ألقابه كاملة وتتألف من خمسة أسماء كان الأخيران منها اسمى التتويج والميلاد، ويُنقش كل منهما فى خرطوش. وفى بين النهرين القديمة ورد بنص تتويج قديم اكتُشف فى أوروك أن الإلهة عشتار تأخذ «اسم الضعة» عن الملِك وتناديه «باسم السيادة». إلا أن الطقس الملكى الأشورى لا يقول شيئًا عن أى تغيير للاسم، ولا ينبغى أن نتعسف استنباط النتائج من عبارات كتلك التى قال أشوربانيپال فى نقوشه: «أشور وسين نطقا اسمى لتولى السلطة». فقد لا تعدو مجرد طريقة للتعبير عن قدَر الله؛ وقد نشبه مثل هذه العبارة بنص بابلى عن كورش ورد فيه: «مردوك نطق اسمه كورش بن أنشان واختار اسمه لملك الدنيا». وبالتالى ليس هناك ما يثبت أن ملوك أشور كانوا يتخذون اسمًا جديدًا لدى تتويجهم. من المؤكد أن أسرحدون سُمى اسمًا جديدًا عندما أصبح وريثًا للعرش، إلا أن هذا الاسم لم يستعمل طوال عهده. وتبقى ثلاث حالات أوضح: إذ اتخذ تيجلاث بيلصَر الثالث اسم پولو عندما تولى ملك بابل (انظر «فول» فى الكتاب المقدس: الملوك الثانى ١٥: ١٩ وأخبار الأيام الأول ٥: ٢٦) وتولى سلمانصَر الخامس حكم بابل باسم أولولاى، وسمى أشوربانيپال نفسه كندالانو فى بابل؛ وربما كانوا يتبعون فى ذلك عادة كانت سارية فى بين النهرين السفلية. وكان العديد من ملوك الحثيين يعرفون باسمين، ولكن لما كان كلا الاسمين يردان فى النصوص الرسمية التى ترجع إلى عهودهم فلا مجال لأن يكونا اسمى ميلاد وتتويج.

وفى إسرائيل عقدت مقارنة بين الألقاب المسيحانية التى كانت تطلق على الطفل -كعمانوئيل الذى تم التنبؤ بمولده فى سفر أشعياء (٩: ٥)- بالأسماء الخمسة فى

المراسم المصرية. والحقيقة أن هناك أربعة أسماء مزدوجة، وربما كان هناك ما يدل على اسم خامس. والأرجح أن هذه كانت محاكاة أدبية لعادة مصرية ولكنها لا تبرر استنتاج أن ملوك بنى إسرائيل كانوا يتخذون مجموعة مماثلة من الألقاب لدى تتويجهم.

ومن ناحية أخرى هناك حالتان مؤكدتان لتغيير الاسم؛ فعندما قام فرعون مصر بتنصيب إلياقيم ملكًا على بنى إسرائيل أعطاه اسم يهوياقيم (الملوك الثانى ٢٣: ٣٤)؛ كما أن متنيا الذى ولاه العرش مِلك بابل سمى صدقيا (الملوك الثانى ٢٤: ١٧). والحالتان تتشابهان من حيث تدخل سيد خارجى فى كل منهما؛ فى حين أن يهوياقيم تولى العرش بين هذين الملكين دون تدخل من سيده ودون ذكر لتغيير اسمه. إذن فربما كان التغيير سمة تميز علاقة التبعية بيد أن المتوقع أن يطلق فرعون مصر على تابعه اسمًا مصريًا (انظر التكوين ٤١: ٤٥) وملك بابل اسمًا بابليًا (انظر دانيال ١: ٧)؛ فى حين أن الاسمين الجديدين لهذين الملكين عبريان بل ينتسبان ليهوه كغيرهما من أسماء من سبقوهم. لذا فالأرجح أن تغيير الأسماء كان عادة إسرائيلية بموافقة من السيد الأجنبى.

لو كان الأمر كذلك فربما كان ملوك يهوذا يُعطون أسماء تتويج، وهى نتيجة تؤكدها نصوص أخرى، وهو أمر ليس له ما يماثله عند بنى إسرائيل. فإلى جانب عبارات عامة من قبيل ما ورد بسفر صموئيل الثانى (٧: ٩ وأخبار الأيام الأول ١٧: ٨: حرفيًا: «وَعَمِلْتُ لَكَ اسْماً [كَاسْمِ الْعُظَمَاءِ]») وهو أمر له ما يوازيه فى مصر، فهناك بعض الحقائق المهمة نبدأ بأقواها وهو أن ابن يوشيا وخليفته يسمى يهوآحاز فى سفر الملوك الثانى (٢٣: ٣٠، ٣١، ٣٤) أما فى سفر إرمياء (٢٢: ١١) فيسمى شلوم،

وقائمة أبناء يوشيا فى سفر أخبـار الأيـام الأول (٣: ١٥) لا تتـضمن اسـم يهوآحـاز ولكن بها اسم شلوم. فهل هذا اسم المولد ويهوآحاز اسـم المُلـك؟ نحـن نعـرف أن خليفة أمَصيا يدعى عزيا فى بعض المواضع وعزريـا فى مواضـع أخـرى فى روايـات الملوك الثانى (١٤: ٢١-١٥: ٣٤)، إلا أن الأنبياء دائمًا يسمونه عزيا (أشـعياء ١: ١؛ ٦: ١؛ ٧: ١ وهوشع ١: ١ وعاموس ١: ١ وزكريا ١٤: ٥) وكذلك أخبـار الأيـام الثـانى ٢٦ فى القصة التى تتناول عهده. إلا أنه يعرف بعزريا فى أنـساب أخبـار الأيـام الأول (٣: ١٢). لذا فقد نستنتج أن عزريا كان اسم مولده وعزيا اسم تتويجـه. وحـسب مـا ورد بسفر صموئيل الثانى (١٢: ٢٤-٢٥) فإن طفل داود وبثشبع أعطى اسم «سليمان» من قبل أمه، إلا أن النبى ناثان أسماه يديدياه. ومن الغريب أن هذا الاسم الأخير لا يرد له ذكر مرة أخرى، فهل كان اسم مولده واستبدل به اسم تتويجه؟ والفرضية الأخطـر أن نعتبر داود اسم التتويج أو لقبًا ملكيًا لأول ملوك بـنى إسرائيـل الذى كان اسـم مولده إلحانان وهو إلحانان نفسه الذى قتل جليات حسب مـا ورد بـسفر صـموئيل الثانى (٢١: ١٩) وهو بعل حانان نفسه الذى حكم أدوم بعد ملك يسمى شاول طبقًا لما ورد بالتكوين (٣٦: ٣٨-٣٩) .

وإذا لم يكن بين أيدينا أمثلة أخرى أو أمثلة أوضح فلعل السبب أن اسم التتويج وهو الاسم الرسمى الوحيد كان يحل محل اسم المولد تمامًا بحيث لا يرد له أى ذكر بعد ذلك. إلا أننا فى كل حالة من الحالات لا نخرج عـن نطـاق الافـتراض، وأقـصى مـا يمكن قوله إن ملوك يهوذا ربما كانوا يتخذون أسماء جديدة لدى توليهم العرش.

٤. مزامير التتويج

كان تتويج الملك تصحبه مسيرات شعبية. وإلى جانب الهتاف بعبارة «ليحى الملِك»،

كان هناك تهليل ومزامير وأبواق (الملوك الأول ١: ٤٠ والملوك الثانى ١١: ١٣-١٤). ومن الواضح أن هذه الموسيقى وهذا التهليل كان يصاحبهما غناء يثنى على الحاكم الجديد كما يحدث فى مسيرات مماثلة فى الشرق المعاصر. وربما كانت بعض المزامير «الملكية» تُنظم وتغنى فى هذه الأجواء المهيبة كالمزمور ٤٥ الذى نُظم لحفل زفاف ملكى. والتركيز هنا على المزمورين ٢ و١١٠ اللذين يشيران ضمنًا إلى طقوس التتويج.

فى المزمور ٢ وردًا على ملوك الأرض الذين تآمروا على يهوه ومسيحه (الفقرة ٢) يعلن يهوه أنه هو الذى نصّب مَلكه على صهيون (الفقرة ٦). ثم يعلن الملك (أو قائد جوقة الترتيل) قضاء (حوق) أو مرسوم يهوه: فهو فى هذا اليوم المقدس يتخذه ابنًا له ويَعِده مُلك الأرض (الفقرات ٧-٩). ثم يقدم الملوك فروض الطاعة له (الفقرة ١٢). إذن ففى هذا المزمور يطالعنا المسح و«القضاء» (فيما يوازى «الشهادة» الممنوحة ليوآش فى سفر الملوك الثانى [١١: ١٢] و«العهد» مع بيت داود فى سفر صموئيل الثانى [٧: ٨-١٦]) وأخيرًا فروض الطاعة. والثورة المفترضة من جانب الملوك التابعين أمر غير مستغرب فى وقت تغيير الحاكم، وله ما يماثله فى المعركة الصورية التى كان يتم تمثيلها فى مصر فى احتفالات التتويج. وسنتناول مسألة التبنى فيما بعد.

وفى المزمور ١١٠ يُجلس يهوه المِلك إلى يمينه (الفقرة ١) ويعده عصا العز (الفقرة ٢) ويعلن أنه أنجبه (الفقرة ٣، والنص محرف وموضع جدل فى الترجمة اليونانية) ويعلنه كاهنًا على رتبة مَلكِى صادُق (الفقرة ٤)؛ فيذبح الملك أعداءه، فهو «حَكم بين الأمم» (الفقرتان ٥-٦). وهنا نرى من جديد التتويج والتنصيب والوعود وربما التبنى. وسنناقش الإشارة الضمنية إلى كهانة ملكى صادق فيما بعد.

إذن فهذان المزموران متماثلان ومناسبان لحفل تكريس. ويمكن الاعتراض على ذلك بأن العهد الجديد يستعملهما كمزمورين مسيحانيين وبأن بعض التراث اليهودى وكل التراث المسيحى يفسرانهما بهذا المعنى. ويشير بعض الباحثين إلى أن كاتب المزامير لم يستطع أن يعِد مَلك مملكة يهوذا الصغيرة الإنسان بمُلك الدنيا وأنه لم يكن بوسعه أن يخاطبه باعتباره ابن يهوه. ومع ذلك ليس هناك فى هذا المقام ما يتجاوز عبارات المراسم الملكية أو فكر بنى إسرائيل عن مليكهم. وفيما يتعلق بالنقطة الأولى هناك العديد من الأمثلة الموازية فى المصادر الشرقية الأخرى إلا أننا لا نحتاج إلا إلى التذكير «بمزمور داود» (صموئيل الثانى ٢٢ = المزامير ١٨) الذى يتغنى فيه الملك بانتصاراته على كل أعدائه بعبارات تشبه عبارات المزمورين ٢ و١١٠، أو بعبارات أنشودة الزفاف الملكى فى المزمور ٤٥ الذى يشير أيضًا إلى التكريس، أو بالأمانى الطيبة التى صاحبت تتويج سليمان (الملوك الأول ١: ٣٧ و٤٧). ويطالعنا لقب «ابن» فى نبوءة ناثان (صموئيل الثانى ٧: ١٤) والإشارة فيها فى المقام الأول إلى الملك البشر الذى أتى من نسل داود كما تبين الكلمات التالية لها (الفقرتان ١٤ب-١٥). كما أن عبارات هذه النبوءة تنطبق صراحةً على سليمان فى أخبار الأيام الأول (١٧: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦). وتجتمع ميزتا السيادة الدنيوية والتبنى الإلهى فى تفسير هذه النبوءة الذى ورد فى المزمور ٨٩: ٢٠-٣٨.

وربما أنشدت مزامير أخرى أيضًا فى هذه المناسبة ولو أنها لم تتضمن إشارات صريحة لمراسم الاحتفال. فالمزمور ٧٢ مثلاً يدعو للملك بأن يحكم بالعدل ويتنبأ بأن مُلكه سيدوم حتى نهاية الأرض، ويرسم المزمور ١١٠ صورة للحاكم العادل.

ومن المعتقد أن المزامير ٢ و٧٢ و١١٠ كانت فى البدء مزامير ملكيـة وتـم تعـديلها بعد السبى لتعطى معنى مسيحانيًا؛ ولكن من الـصعب تحديـد مواضـع التعـديل. والأقرب إلى الصواب أن نفترض أن هذه المزامير كنبوءة ناثان وغيرها من النصوص التى تشير إلى المسيحانية الملكية كان لها معنى مزدوج منذ لحظة وضعها، فكل ملك من ذرية داود صورة وظل للملك الأمثل فى قادم الأيام. ولم يتحقق هـذا الحلـم فى أى من هؤلاء الملوك، ولكن عند كل تتـويج ولدى كل تجديـد لعهـد داود كان يـتم التعبير عن هذا الحلـم على أمـل أن يتحقـق ذات يـوم. إذن فـكل هـذه النـصوص مسيحانية، فهى تتضمن نبوءة وأملاً فى الخـلاص سـيتحقق على يـد مـن يـصطفيه الرب.

٥. الملك مخلِّصًا

إن الملك مخلِّص بطبيعته. فمن الأفكار التى شاعت عند الشعوب البدائية أن الملك تجسيد لرخاء رعيته، فرخاء البلاد يعتمد عليه وهو ضامن لرفاه شـعبه. وهى فكـرة شاعت فى بلاد الشرق أيضًا. ففى مصر هناك ترنيمة عن سـنوسرت الثالـث تقـول: «هو جاء إلينا وأحيا شعب مصر وأزال عنه أرزاءه». وهناك ترنيمـة أخـرى تـصف عهد رمسيس الرابع بالكلمات التالية:

عاد الفارون إلى بلداتهم وعاد المختبئون إلى الظهور.
طعِمَ من عانوا الجوع وسُقى من عانوا العطش.
اكتسى العرايا وارتدى أصحاب الأسمال ثيابًا ناعمة.
أطلِق سراح المسجونين وفرح من كانوا مستعبدين ...

وفى بين النهرين يقول أشوربانيپال: «منذ أن ولانى أشور وسين ... العرش أرسل أدَد مطره وفتحت إيا ينابيعها ونمت الأذرة بطول خمسة أذرع وزاد محصول الأرض». وكتب الكاهن أدَد شوم أوسور للملك نفسه قائلاً: «قدَّر شَمَش وأدَد لمولاى الملك ... طِيب الملك وأيام العدل وسنوات الصلاح ووافر الأمطار والفيضانات القوية وخير التجارة ... وشفى من ظلوا معتلين أيامًا عديدة وشبع الجياع وسمن من كانوا يتضورون جوعًا ... وولدت النساء وقلن لأطفالهن فى غمرة فرحهن مولانا الملك وهبكم الحياة».

لا غرو إذن أن نجد تطورات مماثلة فى الفكر عند بنى إسرائيل. ففى المزمور ٧٢ نقرأ:

«يَقْضِى لِمَسَاكِينِ الشَّعْبِ. يُخَلِّصُ بَنِى الْبَائِسِينَ وَيَسْحَقُ الظَّالِمَ. ٥يَخْشُونَكَ مَا دَامَتِ الشَّمْسُ وَقُدَّامَ الْقَمَرِ إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ. ٦يَنْزِلُ مِثْلَ الْمَطَرِ عَلَى الْجُزَازِ وَمِثْلَ الْغُيُوثِ الذَّارِفَةِ عَلَى الأَرْضِ. ٧يُشْرِقُ فِى أَيَّامِهِ الصِّدِّيقُ وَكَثْرَةُ السَّلاَمِ إِلَى أَنْ يَضْمَحِلَّ الْقَمَرُ. ٨وَيَمْلِكُ مِنَ الْبَحْرِ إِلَى الْبَحْرِ وَمِنَ النَّهْرِ إِلَى أَقَاصِى الأَرْضِ. ٩أَمَامَهُ تَجْثُو أَهْلُ الْبَرِّيَّةِ وَأَعْدَاؤُهُ يَلْحَسُونَ التُّرَابَ. ١٠مُلُوكُ تَرْشِيشَ وَالْجَزَائِرِ يُرْسِلُونَ تَقْدِمَةً. مُلُوكُ شَبَا وَسَبَأٍ يُقَدِّمُونَ هَدِيَّةً ١١وَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ الْمُلُوكِ. كُلُّ الأُمَمِ تَتَعَبَّدُ لَهُ ١٢لأَنَّهُ يُنَجِّى الْفَقِيرَ الْمُسْتَغِيثَ وَالْمِسْكِينَ إِذْ لاَ مُعِينَ لَهُ. ١٣يُشْفِقُ عَلَى الْمِسْكِينِ وَالْبَائِسِ وَيُخَلِّصُ أَنْفُسَ الْفُقَرَاءِ. ١٤مِنَ الظُّلْمِ وَالْخَطْفِ يَفْدِى أَنْفُسَهُمْ وَيُكْرَمُ دَمُهُمْ فِى عَيْنَيْهِ. ١٥وَيَعِيشُ وَيُعْطِيهِ مِنْ ذَهَبِ شَبَا. وَيُصَلِّى لأَجْلِهِ دَائِمًا. الْيَوْمَ كُلَّهُ يُبَارِكُهُ. ١٦تَكُونُ حُفْنَةُ بُرٍّ فِى

الأَرْضِ فِي رُؤُوسِ الْجِبَالِ. تَتَمَايَلُ مِثْلَ لُبْنَانَ ثَمَرَتُهَا وَيُزْهِرُونَ مِنَ الْمَدِينَةِ مِثْلَ عُشْبِ الأَرْضِ»

وكما كان الحال فى سالف الأيام كان القضاة «مخلِّصين» (القضاة ٣: ٩، ١٥)، فكان الملك فى عهده ينقذ الشعب من أعدائه (صموئيل الثانى ١٩: ١٠)؛ وكان «مخلِّصًا» (الملوك الثانى ١٣: ٥) يستنجد الناس به (الملوك الثانى ٦: ٢٦).

٦. التبنى الإلهى

يذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أبعد من ذلك ويتحدثون عن السمة الإلهية للملك أو عن مُلك إلهى أو عن تأليه المَلك عند بنى إسرائيل. ويستشهدون هنا أيضًا بأمثلة شرقية موازية، إلا أنها ليست جميعها مقنعة بالقدر نفسه. فمن الواضح أن فرعون مصر كان يعد إلهًا، إذ كان ينادى بالإله أو «الإله الطيب» دون تأهيل، فهو ابن الإله الخالق رع؛ وهو فى حياته تجسيد لحورس ويشبَّه بعد مماته بأوزيريس. وتتضح هذه السمة الإلهية فى الألقاب الملكية وفى الأدب الدينى وفى طقوس التتويج وفى الفن حيث تصف الفرعون بصفات إلهية وبما يفوق منزلة البشر.

وفى بين النهرين كان يتم التعبير من حين لآخر فى أقدم العصور عن طبيعة إلهية للملك. إلا أن هذه الفكرة كانت أقل وضوحًا عند البابليين والأشوريين. وعلى الرغم من بنوته الإلهية ومع أنه كانت تنسب إليه بعض القوى الخارقة ظل الملك إنسانًا من البشر. فكان هذا المفهوم مختلفًا تمامًا عنه عند المصريين. وكان الملك عند الحثيين يؤله بعد مماته، أما فى حياته فلم يكن يعد «إلهًا».

والشواهد المحدودة المتاحة من فلسطين والشام وبغير إسرائيل لا تسمح لنا باستنتاج أن الملوك كانوا يؤلهون. وفى رسائل تل العمارنة حين يخاطب الملوك التابعون فرعون مصر بعبارة «يا (إلهى) الشمس» أو « يا إلهى» فإنهم يسايرون طريقة المصريين فى الخطاب ولا يعنى ذلك أنهم يعبرون بالضرورة عن معتقداتهم الشخصية. ويبدو أن النقوش الآرامية تستبعد فكرة ألوهية الملك بوصفه تابعًا للإله. ولا تضم النصوص التاريخية والدينية من راس شمرة شيئًا ينم عن أى تأليه للملك؛ ولا سبيل لاتخاذ القصائد الميثولوجية كشواهد على ذلك إلا بالتأويل المتعسف.

إذن فلا يصح القول بأن فكرة الملك الإله كانت شائعة لدى كل شعوب الشرق الأدنى القديم. وإذا اتجهنا إلى بنى إسرائيل نجد أن المناقشات الدائرة تتسم بقدر كبير من التهافت. صحيح أن الملك المسيح كان يمثل علاقة خاصة بيهوه. فكان داود يعرف كل شىء «كَمَلاَكِ اللَّهِ» (صموئيل الثانى ١٤: ١٧، ٢٠) إلا أن كلمات هذا الثناء نفسها تستبعد فكرة كونه إلهًا (انظر صموئيل الأول ٢٩: ٩). أما فكرة عبادة الملك حيث كان الملك يتخذ مكان الرب فى بعض الاحتفالات فتقوم على الحدس. لذا فإن بعض الباحثين يلجأون إلى المزمور ٤٥ فقرة ٧ فيترجمونها بمعنى «كُرْسِيُّكَ يَا إلوهيم إِلَى دَهْرِ الدُّهُورِ». وقدمت تفسيرات أخرى ممكنة من قبيل «الكرسى الإلهى» أو «كرسىّ ككرسىّ الرب»، ولكن حتى وإن كان النص يخاطب الملك بكلمة «إلوهيم» فلنتذكر أن تسمية «إلوهيم» تنطبق لا على الرب وحده بل على كائنات ذات قوى أو طبيعة فوق بشرية أيضًا. فترد مثلاً فى إشارة إلى أعضاء بلاط السماء (أيوب ١: ٦؛ المزامير ٢٩: ١؛ ٨٩: ٧) وإلى ظل صموئيل (صموئيل الأول ٢٨:

١٣) بل إلى بشر فوق العاديين كالحكام أو القضاة (المزامير ٥٨: ٢؛ ٨٢: ١، ٦). والفكرة الإسرائيلية فحواها أن الملك وإن لم يكن بشرًا كسائر البشر فإنه ليس إلهًا (انظر الملوك الثانى ٥: ٧ وحزقيال ٢٨: ٢، ٩).

وتبقى لدينا تأكيدات البنوة الإلهية فى المزمور ٢ فقرة ٧ والمزمور ١١٠ فقرة ٣ (يونانى). فكلمة يهوه فى المزمور ٢ فقرة ٧: «أَنْتَ ابْنِي. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ» تمثل صيغة للتبنى. فطبقًا لقانون حامورابى إذا تبنى المرء أحدًا يقول له «أنت ابنى»، وإذا أراد الأخير أن يفصم هذه الصلة الناتجة عن ذلك يقول «لستَ أبى» أو «لستِ أمى». كانت هذه الصيغ الإعلانية تستعمل عند بنى إسرائيل فى الخطبة: «تصاهرنى اليوم» (صموئيل الأول ١٨: ٢١) وفى الزواج: «من الآن أنت أخوها وهى أختك» (طوبيا ٧: ١١) وفى الطلاق: «لَيْسَتِ امْرَأَتِي» (هوشع ٢: ٤). وبالطريقة نفسها وفى المزمور ٢ فقرة ٧ يعلن يهوه أنه «اليوم» أى يوم التكريس يعترف بأن الملك ابن له ويتبناه. ويعيدنا هذا إلى نبوءة ناثان: «أَنَا أَكُونُ لَهُ أَباً وَهُوَ يَكُونُ لِيَ ابْناً» (صموئيل الثانى ٧: ١٤). ولا مجال للاعتراض بدعوى أن النص يتحدث عن تبنى بيت داود كله، فمن الواضح أن هذا التبنى كان لابد أن يكرس لكل حاكم جديد؛ من ثم فالنص ينطبق على سليمان بنص أخبار الأيام الأول (٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦).

وتبنى يهوه للملِك لا يعنى ضمنًا أنه كفو له أو أنه تأله. ففى تعليقه على نبوءة ناثان يوضح المزمور ٨٩ فقرة ٢٧ الفارق الضرورى: «هُوَ يَدْعُونِي: أَبِي أَنْتَ. إِلَهِي وَصَخْرَةُ خَلاَصِي». فديانة إسرائيل بإيمانها بيهوه كإله متفرد ومتسامٍ خاص بها جعلت أى تأليه للملك أمرًا مستحيلاً. ولا مجال أيضًا للزعم بأن هذا لا يمثل إلا الديانة الرسمية، فلو كان الدين الشعبى أو العقيدة الملكية يعترفان بمثل هذه السمة الإلهية

للملك لعثرنا على بقاياها عند الأنبياء الذين لم يتهاونوا قط مع الملوك غير المخلِصين. فهم يتهمون الملوك بالعديد من الآثام ولكن لم يحدث أن اتهموهم بادعاء الألوهية. فلم يكن لدى بنى إسرائيل أية فكرة عن ملك إله.

٧. الملك والعبادات

تبقى هناك حقيقة فحواها أن الملك بعد أن يتطهر بالمسح ويتبناه يهوه يصير كيانًا مقدسًا ومؤهلاً لأداء مهام دينية. وكثيرًا ما نسمع عن الكهانة الملكية عند بنى إسرائيل. كما نتذكر أن ملوك مصر وأشور وفينيقيا كانوا كهانًا. وفى الكتاب المقدس كان ملكِي صادق ملكًا على شاليم وكاهنًا لـ «إيل إليون» (الرب العلىّ) فى آن (التكوين ١٤: ١٨). والفقرة ٤ من المزمور ١١٠ الذى فسرناه بأنه مزمور تتويج هى التى تقول: «أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ».

وفى الأسفار التاريخية يطالعنا الملك مرارًا فى صورة إمام فى شعائر العبادة. فيقيم داود أول مذبح ليهوه فى أورشليم (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٥)؛ وكان داود أيضًا من فكر فى بناء هيكل له (صموئيل الثانى ٧: ٢-٣) ووضع تفاصيل تنفيذ مشروعه (أخبار الأيام الأول ٢٢-٢٩). وكان سليمان من شيد الهيكل قدام قصره مباشرةً ومن وقَفه له (الملوك الأول ٥-٨). وكان يربعام من وضع أساس المقدِس فى بيت إيل وعيَّن كهنته ورتب تواريخ أعياده (الملوك الأول ١٢: ٢٦-٣٣)؛ فكان «مَقدس الملِك» (عاموس ٧: ١٣). وكان كبار الكهنة موظفين يعينهم الملك ويعزلهم (صموئيل الثانى ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥ والملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧؛ ٤: ٢). واستن يهوآش أحكامًا تتعلق بالهيكل (الملوك الثانى ١٢: ٥-٩) وأشرف يوشيا على تنفيذها (الملوك الثانى ٢٢: ٣-٧). وأخذ يوشيا نفسه المبادرة لإصلاح العبادات وتولاه بنفسه (الملوك الثانى ٢٣). وتولى أوريا

١٣) بل إلى بشر فوق العاديين كالحكام أو القضاة (المزامير ٥٨: ٢؛ ٨٢: ١، ٦).
والفكرة الإسرائيلية فحواها أن الملك وإن لم يكن بشرًا كسائر البشر فإنه ليس إلهًا (انظر الملوك الثانى ٥: ٧ وحزقيال ٢٨: ٢، ٩).

وتبقى لدينا تأكيدات البنوة الإلهية فى المزمور ٢ فقرة ٧ والمزمور ١١٠ فقرة ٣ (يونانى). فكلمة يهوه فى المزمور ٢ فقرة ٧: «أَنْتَ ابْنِي. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ» تمثل صيغة للتبنى. فطبقًا لقانون حامورابى إذا تبنى المرء أحدًا يقول له «أنت ابنى»، وإذا أراد الأخير أن يفصم هذه الصلة الناتجة عن ذلك يقول «لستَ أبى» أو «لستِ أمى». كانت هذه الصيغ الإعلانية تستعمل عند بنى إسرائيل فى الخطبة: «تصاهرنى اليوم» (صموئيل الأول ١٨: ٢١) وفى الزواج: «من الآن أنت أخوها وهى أختك» (طوبيا ٧: ١١) وفى الطلاق: «لَيْسَتِ امْرَأَتِي» (هوشع ٢: ٤). وبالطريقة نفسها وفى المزمور ٢ فقرة ٧ يعلن يهوه أنه «اليوم» أى يوم التكريس يعترف بأن الملك ابن له ويتبناه. ويعيدنا هذا إلى نبوءة ناثان: «أَنَا أَكُونُ لَهُ أَباً وَهُوَ يَكُونُ لِيَ ابْناً» (صموئيل الثانى ٧: ١٤). ولا مجال للاعتراض بدعوى أن النص يتحدث عن تبنى بيت داود كله، فمن الواضح أن هذا التبنى كان لابد أن يكرس لكل حاكم جديد؛ من ثم فالنص ينطبق على سليمان بنص أخبار الأيام الأول (٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦).

وتبنى يهوه للملِك لا يعنى ضمنًا أنه كفو له أو أنه تأله. ففى تعليقه على نبوءة ناثان يوضح المزمور ٨٩ فقرة ٢٧ الفارق الضرورى: «هُوَ يَدْعُونِي: أَبِي أَنْتَ. إِلَهِي وَصَخْرَةُ خَلاَصِي». فديانة إسرائيل بإيمانها بيهوه كإله متفرد ومتسامٍ خاص بها جعلت أى تأليه للملك أمرًا مستحيلاً. ولا مجال أيضًا للزعم بأن هذا لا يمثل إلا الديانة الرسمية، فلو كان الدين الشعبى أو العقيدة الملكية يعترفان بمثل هذه السمة الإلهية

للملك لعثرنا على بقاياها عند الأنبياء الذين لم يتهاونوا قط مع الملوك غير المخلِصين. فهم يتهمون الملوك بالعديد من الآثام ولكن لم يحدث أن اتهموهم بادعاء الألوهية. فلم يكن لدى بنى إسرائيل أية فكرة عن ملك إله.

٧. الملك والعبادات

تبقى هناك حقيقة فحواها أن الملك بعد أن يتطهر بالمسح ويتبناه يهوه يصير كيانًا مقدسًا ومؤهلاً لأداء مهام دينية. وكثيرًا ما نسمع عن الكهانة الملكية عند بنى إسرائيل. كما نتذكر أن ملوك مصر وأشور وفينيقيا كانوا كهانًا. وفى الكتاب المقدس كان ملكِى صادق ملكًا على شاليم وكاهنًا لـ «إيل إليون» (الرب العلىّ) فى آن (التكوين ١٤: ١٨). والفقرة ٤ من المزمور ١١٠ الذى فسرناه بأنه مزمور تتويج هى التى تقول: «أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ».

وفى الأسفار التاريخية يطالعنا الملك مرارًا فى صورة إمام فى شعائر العبادة. فيقيم داود أول مذبح ليهوه فى أورشليم (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٥)؛ وكان داود أيضًا من فكر فى بناء هيكل له (صموئيل الثانى ٧: ٢-٣) ووضع تفاصيل تنفيذ مشروعه (أخبار الأيام الأول ٢٢-٢٩). وكان سليمان من شيد الهيكل قدام قصره مباشرةً ومن وقَفه له (الملوك الأول ٥-٨). وكان يربعام من وضع أساس المقدِس فى بيت إيل وعيَّن كهنته ورتب تواريخ أعياده (الملوك الأول ١٢: ٢٦-٣٣)؛ فكان «مَقدس المِلك» (عاموس ٧: ١٣). وكان كبار الكهنة موظفين يعينهم الملك ويعزلهم (صموئيل الثانى ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥ والملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧؛ ٤: ٢). واستن يهوآش أحكامًا تتعلق بالهيكل (الملوك الثانى ١٢: ٥-٩) وأشرف يوشيا على تنفيذها (الملوك الثانى ٢٢: ٣-٧). وأخذ يوشيا نفسه المبادرة لإصلاح العبادات وتولاه بنفسه (الملوك الثانى ٢٣). وتولى أوريا

الكاهن تنفيذ التعديلات التى أدخل آحاز على المقدس وشعائره (الملـوك الثـانى ١٦: ١٠-١٨).

وكان الملوك يذهبون إلى أبعد من ذلك؛ فتصورهم النصوص التاريخية وهـم يـؤدون مهام الكهنة بأنفسهم؛ فيقدمون الذبائح كمـا فعـل شـاول فى الجلجـال (صـموئيل الأول ١٣: ٩-١٠) وداود فى أورشـليم (صـموئيل الشـانى ٦: ١٣، ١٧-١٨؛ ٢٤: ٢٥) وسليمان فى جبعون (الملوك الأول ٣: ٤، ١٥) وفى أورشليم لتكريس الهيكل (الملـوك الأول ٨: ٥، ٦٢-٦٤) ثم فى الأعياد السنوية الثلاثة الكـبرى (الملـوك الأول ٩: ٢٥). ويمكن تأويل بعض هذه النصوص بالطبع بمعنى ناصـب المفعـولين، أى أن نفـسر عبارة «قدَّمَ الملك الذبائح» بمعنى «أمَرَ الملك بتقديم الذبائح» ولكـن ليـست كلهـا تقبل هذا التأويل. وهناك نصوص أخرى تستبعده؛ ففى الملـوك الثـانى (١٦: ١٢-١٥) يصعد آحاز إلى المذبح الجديـد الذى أقـام ويقـدم أولى الذبـائح ثـم يـأمر الكاهـن بمواصلة طقس القرابين فيه؛ وفى الملوك الأول (١٢: ٣٣) ورد أن يربعام «صـعد إلى المذبح لكى يوقد» (انظر ١٣: ١ وما بعدها). ومرة أخرى يبارك كل من داود وسليمان الشعب فى المقدس (صموئيل الثانى ٦: ١٨ والملوك الأول ٨: ١٤) وهى شعيرة خاصة بالكهنة بنص سفر العدد (٦: ٢٢-٢٧ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣).ويقـوم سـليمان بتكريس وسط الدار (الملوك الأول ٨: ٦٤). ويتمنطق داود بإزار من كتان وهو رداء الكهنـة القـائمين على الـشعائر (صـموئيل الثـانى ٦: ١٤). ولا يبـدى الأنبيـاء ولا الأسفار التاريخية السابقة على السبى أى اعتراض على هذا التعدى من قبل الملـوك على الشعائر الدينية. ولا يصيرون حجر عثرة إلا بعد نهاية المملكـة، ويقـول سـفر أخبار الأيام الثانى (٢٦: ١٦-٢٠) إن عزيا أصيب بالبرص لأنه تجرأ وأحرق البخـور

فى المذبح حيث اغتصب بذلك امتيازًا خاصًا ببنى هرون (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٨ وانظر العدد ١٧: ٥ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣).

كل هذه الشواهد تحتاج إلى حل متوازن. فالدور الذى يلعبه الملك فى تنظيم العبادات والإشراف عليها أو تعيين الكهنة ليس معناه أنه هو نفسه كان كاهنًا؛ فهو لا يتجاوز سلطة رئيس الدولة على ديانة الدولة. والأمر يختلف تمامًا عندما يؤدى مراسم كهنوتية. ولكن يلاحظ أن الحالات التى تكون فيها أفعال الملك فوق مستوى المساءلة كلها حالات خاصة بل استثنائية كنقل التابوت أو تكريس مذبح أو مَقدس أو الاحتفال بالأعياد السنوية الكبرى. وفى الأحوال العادية تُترك إمامة العبادات للكاهن (الملوك الثانى ١٦: ١٥). والمسح لم يكن يضفى على الملك طابعًا كهنوتيًا، فالكهنة كما سبق أن رأينا لم يكونوا يُمسحون فى عهد المملكة؛ بل كان يجعله كيانًا مقدسًا ذا صلة خاصة بيهوه، ولم يكن له أن يقوم بدور الرئيس الدينى للشعب إلا فى حالات نادرة. لكنه لم يكن كاهنًا بالمعنى الدقيق للكلمة.

ويمكن الزعم بأن المزمور ١١٠ مزمور ملكى يصف الملك «بالكاهن». وزعم البعض مؤخرًا أن المخاطب فى هذه الفقرة (المزامير ١١٠: ٤) لم يكن الملك، بل الكاهن الذى كان الملك الجديد (الفقرات ١-٣) يثبِّته فى منصبه، وأن هذه الكلمات كانت موجهة أصلاً لصادُق حيث دوِّن المزمور فى عهد داود. وهو افتراض وجيه ولكنه بلا أساس. فالنص يمكن تفسيره بصورة أخرى؛ فقد يعنى أن الملك كان كاهنًا ولكن بالصورة الوحيدة التى كان يمكن لأى من ملوك بنى إسرائيل أن يصبح بها كاهنًا، أى بالصورة التى سبق وصفها. فكان كاهنًا بالصورة نفسها كملكى صادق الذى

يُعتقد أنه كان ملكًا وكاهنًا فى ذات أورشليم التى تم فيها تتويج الملك الجديد. وكانت هذه نقطة البداية للتأويل المسيحانى الذى تؤول به الفقرة فى الجامعة (٥: ٦).

الفصل السادس

بيت الملِك

١. الحريم

فى مجتمع كان يسمح بتعدد الزوجات كان اقتناء عدد كبير من الحريم من أمارات الثراء والسلطة. كما كانت ترفًا لا يقدر عليه إلا قلة من الناس؛ ثم صارت امتيازًا للملوك. وكان لشاول سرية واحدة على الأقل (صموئيل الثانى ٣: ٧) وفى موضع آخر ورد ذكر «زوجاته» (صموئيل الثانى ١٢: ٨). وحتى عندما كان حكم داود قاصرًا على حبرون كانت له ست زوجات (صموئيل الثانى ٣: ٢-٥) وفى أورشليم اتخذ المزيد من السرارى والزوجات (صموئيل الثانى ٥: ١٣، وانظر ١٩: ٦) منهن بثشبع (صموئيل الثانى ١١: ٢٧). وعندما فر من أبشالوم ترك وراءه عشر سرارى فى أورشليم (صموئيل الثانى ١٥: ١٦؛ ١٦: ٢١-٢٢؛ ٢٠: ٣). و ورد بسفر أخبار الأيام الثانى (١١: ٢١) أن ربعام كان له ثمانى عشرة زوجة وستون سرية. وكان لأبيا أربع عشرة زوجة بنص أخبار الأيام الثانى (١٣: ٢١). و ورد بأخبار الأيام الثانى (٢٤: ٣) أن يوآش كان له زوجتان على الأقل وكذلك يوشيا (انظر الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٤، ٣٦). وطلب بنهدد من آخاب التنازل عن زوجاته (الملوك الأول ٢٠: ٣-٧) وأمر نبوخذنصر بترحيل يهوياكين وزوجاته (الملوك الثانى ٢٤: ١٥). وحل المصير نفسه بزوجات يهورام (أخبار الأيام الثانى ٢١: ١٤، ١٧) وصدقيا (إرمياء ٣٨: ٢٣). وبنص حولياته

وافق سنحاريب على أخذ نساء حريم حزقيا كجزية. وللملك فى «نشيد الأنشاد» ستون ملكة وثمانون سرية (نشيد الأنشاد ٦: ٨). إلا أن هؤلاء كلهم يتوارون أمام حريم سليمان الأسطورى، فورد فى الملوك الأول (١١: ٣) أنه كان له سبعمئة زوجة وثلاثمئة سرية. ومهما كان رأينا فى هذين الرقمين الأخيرين كان لسفر التثنية (١٧: ١٧) ما يبرر تحذير الملوك من اقتناء كثرة من الحريم.

ولعل الحال كان مماثلاً فى الدويلات المجاورة لإسرائيل ولو أن ما توفر لنا من معلومات عنها قليل. فنعلم بطريق الصدفة أن ملك ببلوس فى عصر العمارنة كان له زوجتان على الأقل، ويتحدث ملك ألاسيا (قبرص) عن «زوجاته». أما فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد فورد فى الحوليات الأشورية أن كلاً من ملوك عسقلان وصيدون وأشدود كانت له زوجة واحدة لعلها كانت الزوجة الملكة؛ ما يترك مجالاً لوجود زوجات أخريات وسرارى.

ومعلوماتنا عن الإمبراطوريات الكبرى أوفر. فعند الحثيين كانت هناك زوجة ملكة واحدة إلا أن الملك كان له حريم من الزوجات (من النساء الحرائر) ومن السرارى الإماء أيضًا. وفى أشور كان للملك زوجات أخريات بالإضافة إلى الملكة «سيدة القصر»؛ وكنّ غالبًا أميرات من الدول التابعة. وفى مصر كان للفرعون «زوجة ملكية كبرى» واحدة وهو لقب حملته خمس سيدات - على التوالى بالطبع - فى عهد رمسيس الثانى المديد. إلا أن عدد أبنائه الذى بلغ مئة واثنين وستين يدل على أنه لم يقتصر على زوجاته الرسميات. وفى رسائل العمارنة ورد أن حريم الفرعون كان أقرب ما يكون للحريم الذى ينسب لسليمان، فالأميرة الميتانية التى تزوجها أمينوفيس الثالث جاء بصحبتها ثلاثمئة وسبع عشرة فتاة، وطلب الفرعون نفسه

من ملك جيزر أربعين «فتاة جميلة» مقابل أربعين شاقل فضة للواحدة. وتلقى الفرعون ثلاثين فتاة هدية من ملك ميتانى وإحدى وعشرين من ملك أورشليم وعشرين أو ثلاثين من أحد أمراء الشام.

وكان يتم ضم هؤلاء النساء الأجنبيات إلى الحريم لمتعة الفرعون وخدمة سياسته أيضًا. فكانت مثل هذه الزيجات تمثل تتويجًا للتحالفات والحفاظ على صلات قوية وضمان ولاء الدول الخاضعة له. ورأينا أن أمينوفيس الثالث تزوج بأميرة ميتانية، كما تزوج بإحدى شقيقات ملك بابل. وتزوج تحتمس الرابع من قبله بإحدى بنات ملك ميتانى، وتزوج رمسيس الثانى من بعده بإحدى بنات ملك الحثيين. وهناك ملك حثى آخر أهدى ابنته لميتاوازا الميتانى؛ كما أهدى أسرحدون الأشورى ابنته لأحد ملوك سيثيا. وصارت إحدى بنات ملك أمورو ملكة على أوجاريت، وهناك غير هذه الحالات كثير.

وهكذا أيضًا تزوج داود بمعكة ابنة ملك جشور الآرامى (صموئيل الثانى ٣: ٣). وصاهر سليمان فرعون مصر (الملوك الأول ٣: ١)، وحين تزوج بموآبيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثيات (الملوك الأول ١١: ١، وانظر ١٤: ٢١) كان دافعه تعزيز الصلات بحلفائِه والخاضعين له. وكان زواج آخاب بإيزابل ابنة ملك الصيدونيين (الملوك الأول ١٦: ٣١) رتب له أبوه عُمرى بغرض دعم تحالفه مع الفينيقيين.

ويستدل من بعض الفقرات على أن حريم الملك فى صدر المملكة على الأقل كنّ يورَّثن لخليفته. فيقول ناثان فى سفر صموئيل الثانى (١٢: ٨) إن يهوه نفسه الذى وهب لداود زوجات سيده شاول بعد أن ملّكه على إسرائيل. وكان دخول أبشالوم

علنًا على السرارى اللائى تركهن داود فى أورشليم سبيلاً لتأكيد توليه المُلك (صموئيل الثانى ١٦: ٢١-٢٢)، فتملك الحريم كان حقًا للعرش. ومن اليسير أن نفسر غضب إيشبَعل على أبنير لدخوله على إحدى سرارى شاول (صموئيل الثانى ٣: ٧-٨) لو كانت انتقلت إرثًا إلى إيشبعل، إذ كان تصرف أبنير سيعنى ضمنًا منازعته له على السلطة. وأراد أدونيا أن يأخذ أبيشج التى كانت ضمن حريم داود (ولو أنه لم يعرفها جسديًا حسب ما ورد فى الملوك الأول ١: ٤) وضمت إلى حريم سليمان. ولكن حين أقنع أدونيا أم سليمان بعرض طلبه على الملك أجابها سليمان قائلاً: «فَاسْأَلِى لَهُ الْمُلْكَ» (الملوك الأول ٢: ١٣-٢٢). ولم يتم العثور إلى الآن على شواهد تؤكد وجود مثل هذه العادة عند جيران بنى إسرائيل، ولكن يلاحظ أنها كانت شائعة عند الفرس؛ إذ سجل هيرودوت (٦٨/٣) أن سمرديس الزائف اغتصب عرش قمبيز وكل زوجاته. وكانت الزوجات عند العرب القدماء يشكلن جزءًا من الإرث ولم تبطل هذه العادة مرة واحدة بتحريم القرآن لها. وعند بنى إسرائيل أيضًا علا صوت رجال الدين اعتراضًا على هذه العادة التى تدخل ضمن زنا المحارم؛ ففقد رأوبين مكانته لدخوله بسرية أبيه (التكوين ٣٥: ٢٢؛ ٤٩: ٣-٤)، وكانت تشريعات اللاويين (١٨: ٨) والتثنية (٢٣: ١؛ ٢٧: ٢٠) موجهة إلى الملك وإلى كل الشعب على السواء؛ وكان وحده الذى لم يكن يلتزم بها دائمًا (انظر حزقيال ٢٢: ١٠).

ومن بين نساء الحريم كان الملك يؤثر واحدة كبثشبع عند داود وإيزابل عند آخاب وأثاليا عند يهورام؛ وورد نص صريح عن معكة حيث «أحبها رحبعام أكثر من كل نسائِه وسراريه» (أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١). إلا أن إيثار الملك لم يكن يكفى لإعطاء زوجته لقبًا ورتبة رسمية. ومما يلاحظ أن لفظ «ملِكة» أى مؤنث

«مِلِخ» (مَلِك) لم يرد فى العهد القديم إلا مرة واحدة فيما يتصل ببنى إسرائيل وفى فقرة شعرية وبصيغة الجمع فى وصف «ملكات» «الملك» فى نشيد الأنشاد تمييزًا لهن عن سراريه (نشيد الأنشاد ٦: ٨). وفيما عدا ذلك ورد بصيغة المفرد فى إشارة إلى الملكات الأجنبيات كملكة سبأ (الملوك الأول ١٠) وملكة فارس (إستير، مواضع عديدة خاصة ٢: ١٧: أحب الملك إستير أكثر من كل النساء - وانظر أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١ -«وملّكها» - وهو ما لا مقابل له فى أخبار الأيام الثانى ١١).

٢. السيدة الكبرى

وفى بلاط يهوذا كان يتم منح رتبة رسمية للـ «جبيرا» وهى كلمة تعنى «سيدة» فى مقابل خادمة وتوازى كلمة «أدون» (سيد) التى لا يستعمل المؤنث منها فى العبرية (الملوك الثانى ٥: ٣؛ أشعياء ٢٤: ٢؛ المزامير ١٢٣: ٢؛ الأمثال ٣٠: ٢٣). وتطلق فى الملوك الأول (١١: ١٩) على زوجة فرعون ومليكته ولكنها لا تطلق على زوجة أى من ملوك يهوذا؛ ففى عهد آسا كانت الـ «جبيرا» جدته معكة (الملوك الأول ١٥: ١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥: ١٦). والـ «جبيرا» الأسيرة فى سفر إرمياء (٢٩: ٢) أم الملك طبقًا للفقرة الموازية فى سفر الملوك الثانى (٢٤: ١٥). وأبناء الـ «جبيرا» المشار إليهم فى الملوك الثانى (١٠: ١٣) جنبًا إلى جنب مع أبناء الملك يختلفون عنهم، فهم أبناء الملكة الأم (وبالتالى إخوة الملك). وفى إرمياء (١٣: ١٨) نجد أن الملك والـ «جبيرا» يوياقين وأمه. ويستنتج من تأصيل اللقب واستعماله ضرورة ترجمته بمعنى «السيدة الكبرى».

كان هذا اللقب يضفى على صاحبته مكانة وسلطات خاصة. وكانت بتشبع «جبيرا» بحق فى عهد سليمان؛ فكان يستقبلها بكل إجلال ويجلسها إلى يمينه (الملوك الأول

٢: ١٩). ولم تكن سلطة «السيدة الكبرى» تنبع من مجرد تأثير أم على ولدها كما كان الحال بالنسبة لبثشبع، بل كانت أكبر من ذلك بكثير، فحين أساءت معكة استعمالها نزع آسا اللقب عنها (الملوك الأول ١٥: ١٣). وسلطة الملكة الأم هذه تفسر سهولة استيلاء عثليا على السلطة بعد وفاة ابنها أخزيا (الملوك الثانى ١١: ١ وما بعدها)؛ فكانت للملكة الأم مكانة رسمية فى المملكة، لذا ففى سفرى الملوك يرد دائمًا اسم أم الملك فى التعريف بكل ملك جديد على يهوذا عدا حالتى يهورام وآحاز حيث لا يرد ذكر أية امرأة، وحالة آسا حيث يحل اسم جدته محل اسم أمه. وربما كانت «السيدة الكبرى» تنال مكانتها لدى ارتقاء ابنها العرش، ما يفسر حالة حميطل زوجة يوشيا التى كانت الملكة الأم فى عهد يهوآحاز ثم تنحت جانبًا فى عهدى يهوياقيم ويهوياكين ثم استعادت مكانتها فى عهد صدقيا شقيق يهوآحاز (الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٦؛ ٢٤: ٨، ١٨). ويرجح كذلك أن الملكة الأم كانت تصبح «جبيرا» بتعيين ابنها وريثًا للعرش كما يستشف من سفر أخبار الأيام الثانى (١١: ٢١-٢٢). وقصة بثشبع لا تمكننا من حسم هذه المسألة، فتكريس سليمان تم بعد ترشيحه مباشرةً؛ ولكن ليس ثم ما يثبت أن أم سليمان لم تحظ قبل ترشيحه بما حظيت به من مكانة بعده (انظر الملوك الأول ١: ١٥-١٦، ٣١؛ ٢: ١٣-١٩). وكانت بثشبع أول «سيدة كبرى» فى إسرائيل. ومن ناحية أخرى يبدو أن «السيدة الكبرى» لم تكن تحتفظ بمكانتها بعد وفاة ابنها؛ فمعكة امرأة يربعام كانت لا تزال «جبيرا» فى عهد حفيدها آسا عقب عهد ابنها أبيام القصير (الملوك الأول ١٥: ١٣). ويستدل من الفقرة نفسها أن «السيدة الكبرى» كانت تُعزل من قبل الملك؛ كما حدث مع معكة حين مالت إلى الإيمان بالأشيرا.

«مِلِخ» (مَلِك) لم يرد فى العهد القديم إلا مرة واحدة فيما يتصل ببنى إسرائيـل وفى فقرة شعرية وبصيغة الجمع فى وصف «ملكات» «الملك» فى نشيد الأنشاد تمييزًا لهن عن سراريه (نشيد الأنشاد ٦: ٨). وفيما عدا ذلك ورد بصيغة المفـرد فى إشـارة إلى الملكات الأجنبيات كملكة سبأ (الملوك الأول ١٠) وملكة فـارس (إسـتير، مواضـع عديدة خاصة ٢: ١٧: أحب الملك إستير أكثر من كل النساء - وانظر أخبار الأيـام الثانى ١١: ٢١ -«وملَّكها» - وهو ما لا مقابل له فى أخبار الأيام الثانى ١١).

٢. السيدة الكبرى

وفى بلاط يهوذا كان يتم منح رتبة رسمية للـ «جبـيرا» وهى كلمـة تعـنى «سـيدة» فى مقابل خادمة وتوازى كلمة «أدون» (سيد) التى لا يستعمل المؤنث منها فى العبريـة (الملوك الثـانى ٥: ٣؛ أشـعياء ٢٤: ٢؛ المـزامير ١٢٣: ٢؛ الأمثـال ٣٠: ٢٣). وتطلـق فى الملوك الأول (١١: ١٩) على زوجة فرعون ومليكته ولكنها لا تطلق على زوجة أى من ملوك يهوذا؛ ففى عهد آسا كانت الــ «جبـيرا» جدتـه معكـة (الملـوك الأول ١٥: ١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥: ١٦). والـ «جبيرا» الأسيرة فى سفر إرمياء (٢٩: ٢) أم الملـك طبقًا للفقرة الموازية فى سفر الملوك الثانى (٢٤: ١٥). وأبناء الـ «جبيرا» المشار إليهـم فى الملوك الثانى (١٠: ١٣) جنبًا إلى جنب مع أبناء الملك يختلفون عـنهم، فهـم أبنـاء الملكة الأم (وبالتالى إخوة الملك). وفى إرمياء (١٣: ١٨) نجد أن الملك والـ «جبـيرا» يوياقين وأمه. ويستنتج من تأصيل اللقب واستعماله ضرورة ترجمته بمعنى «الـسيدة الكبرى».

كان هذا اللقب يضفى على صاحبته مكانة وسلطات خاصة. وكانت بثشبع «جبيرا» بحق فى عهد سليمان؛ فكان يستقبلها بكل إجلال ويجلسها إلى يمينه (الملوك الأول

٢: ١٩). ولم تكن سلطة «السيدة الكبرى» تنبع من مجرد تأثير أم على ولدها كما كان الحال بالنسبة لبثشبع، بل كانت أكبر من ذلك بكثير، فحين أساءت معكة استعمالها نزع آسا اللقب عنها (الملوك الأول ١٥: ١٣). وسلطة الملكة الأم هذه تفسر سهولة استيلاء عثليا على السلطة بعد وفاة ابنها أخزيا (الملوك الثانى ١١: ١ وما بعدها)؛ فكانت للملكة الأم مكانة رسمية فى المملكة، لذا ففى سفرى الملوك يرد دائمًا اسم أم الملك فى التعريف بكل ملك جديد على يهوذا عدا حالتى يهورام وآحاز حيث لا يرد ذكر أية امرأة، وحالة آسا حيث يحل اسم جدته محل اسم أمه. وربما كانت «السيدة الكبرى» تنال مكانتها لدى ارتقاء ابنها العرش، ما يفسر حالة حميطل زوجة يوشيا التى كانت الملكة الأم فى عهد يهوآحاز ثم تنحت جانبًا فى عهدى يهوياقيم ويهوياكين ثم استعادت مكانتها فى عهد صدقيا شقيق يهوآحاز (الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٦؛ ٢٤: ٨، ١٨). ويرجح كذلك أن الملكة الأم كانت تصبح «جبيرا» بتعيين ابنها وريثًا للعرش كما يستشف من سفر أخبار الأيام الثانى (١١: ٢١-٢٢). وقصة بثشبع لا تمكننا من حسم هذه المسألة، فتكريس سليمان تم بعد ترشيحه مباشرةً؛ ولكن ليس ثم ما يثبت أن أم سليمان لم تحظ قبل ترشيحه بما حظيت به من مكانة بعده (انظر الملوك الأول ١: ١٥-١٦، ٣١؛ ٢: ١٣-١٩). وكانت بثشبع أول «سيدة كبرى» فى إسرائيل. ومن ناحية أخرى يبدو أن «السيدة الكبرى» لم تكن تحتفظ بمكانتها بعد وفاة ابنها؛ فمعكة امرأة يربعام كانت لا تزال «جبيرا» فى عهد حفيدها آسا عقب عهد ابنها أبيام القصير (الملوك الأول ١٥: ١٣). ويستدل من الفقرة نفسها أن «السيدة الكبرى» كانت تُعزل من قبل الملك؛ كما حدث مع معكة حين مالت إلى الإيمان بالأشيرا.

وقد تساعد الحالات المماثلة عند الحثيين على استجلاء هـذه المسألة المعقـدة. فكانت الـ «تَفنَّنا» الملكة الشرعية أم وريث العرش ولعبت دورًا مهمًـا فى الـسياسة والدين. فإذا عاشت طوال عهد أحد الملوك كانت تحتفظ بمكانتها فى عهد ابنهـا (أو ابنيها لو ارتقى العرش شقيقان)؛ وبوفاتها كانت مكانتها تأول إلى زوجة ابنها الملـك الحاكم. وكما حدث لمعكة كان يمكن عزلها لـو تـسببت فى ضرر فعـلى للملـك أو الدولة؛ ولكن يبدو أن هذا كان الاستثناء كما كان الحال فى يهوذا. ومن الواضـح أن الملكة الأم كانت تنال مكانة مماثلة فى أوجاريت حيث هناك العديد مـن المكاتبـات الرسمية موجهة إلى أم الملك التى كانت تسمى «أداث» مؤنث «أدون»، وبالتالى صـنو «جبيرا». ويستدل من نصوص راس شمرة الأكدية على أن الملكة الأم كانت تتدخل فى الأمور السياسية، كما تشير إلى وجـود «سـيدة كـبرى» فى أمـورو. أمـا فى أشـور فالـشواهد أقـل وضـوحًا، ولكـن ينـبغى أن نتـذكر الدور الذى لعبتـه الملكتـان ’ساموراماتʻ و’نقيعةʻ فى عهود زوجيهمـا ثـم ولديهمـا. وهـذا الـتراث محفـوظ فى أسطورتى سميراميس ونيتوكريس الإغريقيتين. ويمكن الإشارة أيضًا إلى نفـوذ ’أدَد غوپىʻ أم ’نَبونيدُسʻ.

وليس ثم شواهد مباشرة على وجود سيدة كبرى فى المملكـة الـشمالية. فاسـم أم الملك لا يرد قط فى التعريف بملوك إسرائيل. ففى الإصحاح ١٣ مـن سـفر الملـوك الثانى يرد ذكر «جبيرا» واحدة لا يمكن أن تكون سوى إيزابل، ومـع ذلـك فالكلمـة ترد على لسان أمراء يهوذا. كما أن هذه المؤسسة تفـترض سـلفًا وجـود اسـتقرار فى الأسر المالكة، وهو أمر لم يكن متوفرًا دائمًا فى مملكـة إسرائيـل. ولكـن ينـبغى أن نلفت إلى مصطلح نادر لعله كان المقابل الإسرائيلى لمصطلح «جبيرا» اليهوذى؛ ففى

المزامير (٤٥: ١٠) تقف الـ «شيجَل» إلى يمين الملك، ولا تصنف ضمن سائر نساء الحريم، فهى الزوجة الملكة. وتم تأويل المزمور ٤٥ باعتباره أنشودة زفاف نظمت لأحد ملوك إسرائيل. ونجد فى ذلك ما يغرى بإحلال كلمة «شيجَل» فى سفر القضاة (٥: ٣٠) فى أنشودة دبورة بدلاً من كلمة «شالَل» (غنيمة) التى تبدو مستحيلة. فالكلمة موازية لسيسرا ومعناها الملكة أو الملكة الأم (انظر الفقرة ٢٨). ونكرر أن أنشودة دبورة من نظم إسرائيل الشمالية. والموضعان الآخران الوحيدان اللذان ورد فيهما هذا المصطلح فى العهد القديم - نحميا (٢: ٦ ملكة فارس) ودانيال (٥: ٢، ٣، ٢٣ بصيغة الجمع الآرامية: زوجات بلتاتصار) - لا يثبتان أنه كان مصطلحًا رسميًا فى يهوذا قبل السبى.

٣. الأبناء الملَكيون

المعلومة الوحيدة المتوفرة لدينا عن مكانة بنات الملك مستمدة من قصة تامار ابنة داود. ويستنتج منها أن الأميرات كن يعشن بالقصر تحت رعاية النساء إلى أن يتزوجن (صموئيل الثانى ١٣: ٧). وكن يرتدين ثيابًا تميزهن (صموئيل الثانى ١٣: ١٨-١٩) ربما كانت عبارة عن رداء بأكمام طويلة كذلك الذى أهداه يعقوب لابنه الأثير يوسف (التكوين ٣٧: ٣، ٢٣، ٣٢). وكان آباؤهن يزوجوهن لكبار ضباط القصر (الملوك الأول ٤: ١١، ١٥) أو لملوك تربطهم بهم علاقات صداقة (الملوك الثانى ٨: ١٨).

وكان أبناء الملوك ينشأون بالقصر تحت رعاية مرضعات (الملوك الثانى ١١: ٢) ثم يُعهد بهم إلى معلمين يتم اختيارهم من صفوة رجال المدينة (الملوك الثانى ١٠: ١، ٦ وما بعدها؛ وانظر أخبار الأيام الأول ٢٧: ٣٢). ويقال إن آخاب كان له سبعون ولدًا.

ولا شك أن الرقم مجاز للدلالة على كبر أسرته (انظر القضاة ٨: ٣٠؛ ٩: ٢، ٥) إلا أن هذا يبين أننا يجب أن نأخذ كلمة «أبناء» بمعناها الحرفى ولا نأولها بمعنى الذرية الأعم أو الأقرباء الأبعد. كما نعلم أن آخاب كان له حريم (الملوك الأول ٢٠: ٢، ٥، ٧) وربما كان يضم عددًا كبيرًا من النساء. لذا فمن المؤكد أن «أبناء الملك» فى قصة أبشالوم وأمنون أبناء داود (صموئيل الثانى ١٣: ٢٣-٣٨). ومرة أخرى يتحدث الملوك الثانى (١٠: ١٣) عن أبناء الملك وأبناء السيدة الكبرى؛ وليس ثم ما يبرر تأويل هذه الألفاظ كألقاب شرفية بدلاً من أخذها بمعناها الحرفى. فبعد أن كان أبناء الملوك يشبون عن الطوق ويتزوجون دون شك فى سن مبكرة كانوا يستقلون بحياتهم بدعم من أبيهم (أخبار الأيام الثانى ٢١: ٣ وانظر حزقيال ٤٦: ١٦). فكان أمنون يقيم خارج القصر (صموئيل الثانى ١٣: ٥)، وكان لأبشالوم بيته الخاص (صموئيل الثانى ١٣: ٢٠؛ ١٤: ٢٤) وقطعانه وأرضه (صموئيل الثانى ١٣: ٢٣؛ ١٤: ..

ولكن حتى عندما كان هؤلاء الأبناء يكبرون كانوا يظلون خاضعين لسلطة أبيهم الملك (صموئيل الثانى ١٣: ٢٧).

وباستثناء ولى العهد الذى كان له امتيازات خاصة (أخبار الأيام الثانى ١١: ٢٢) كان لأبناء الملك الصلاحية لأداء بعض المهام فى البلاط (صموئيل الثانى ٨: ١٨ وأخبار الأيام الأول ١٨: ١٧). إلا أن عبارة «بِن هميلِخ» (ابن الملك) وردت عدة مرات فى سياقات توحى بأنها لا تعنى الابن بالمعنى الضيق للكلمة. ففى الملوك الأول (٢٢: ٦٢-٧٢ = أخبار الأيام الثانى ٨١: ٥٢-٦٢) نجد يوآش «ابن الملك» يسمى على اسم حاكم المدينة، ويكلف كلاهما بإلقاء النبى ميخا فى السجن. وفى سفر إرمياء (٣٦: ٢٦) يكلف يرحمئيل «ابن الملك» ورجلان آخران بالقبض على باروخ وإرمياء. وفى سفر

إرمياء (٣٨: ٦) يُلقى بإرمياء فى جب ملكيا «ابن الملك». وفى أخبار الأيام الثانى (٢٨: ٧) يُقتل معسيا «ابن الملك» واثنين من رجال الملك. ولا يرد لأى من هؤلاء ذكر فى أى موضع آخر كأحد أفراد الأسرة المالكة. من ثم يبدو أن لقب «ابن الملك» فى هذه الحالات الأربع يرمز إلى منصب. ويؤكد هذه الاستنتاج اكتشافان تما فى فلسطين أحدهما لختم والآخر علامة مختومة لخاتم منقوش وبكل منهما اسم علم تليه عبارة «ابن الملك» فى الموضع الذى يُذكر فيه منصب صاحبه فى الأختام الأخرى. ولم يكن هؤلاء المسؤولون أصحاب مناصب رفيعة؛ فيوآش يسمى على اسم حاكم المدينة وفى ثلاث من الحالات الأربع يرتبط تدخلهم بالمسجونين. لذا فربما كان «بِن هميلِخ» ضابط الشرطة. وتفسير ذلك أن هذا الضابط ربما كان يُختار أصلاً من بين أبناء الملك.

وهناك حالة موازية فى مصر نستشهد بها؛ فكان «ابن كوش الملكى» لقب ولى عهد الحبشة، ولم يكن من نسل الفرعون إلا ربما فى حالة أول من حمل هذا اللقب، والأرجح أنه كان أحد أحفاد مؤسس الأسرة الثامنة عشر.

٤. مرافقو الملك

كانت الأسرة المالكة تحيط بها حاشية من الموظفين والخدم (الملوك الأول ١٠: ٤-٥). وكانوا جميعًا يسمون «خُدام الملك» مهما كانت مناصبهم بدءًا من الحراس (الملوك الأول ١: ٣٣ وصموئيل الثانى ١١: ٩، ١٣؛ ٢٠: ٦) حتى أكبر المسؤولين (الملوك الأول ١١: ٢٦ والملوك الثانى ١٩: ٥؛ ٢٢: ١٢ وأخبار الأيام الثانى ٣٤: ٢٠؛ وبالنسبة للبلاطات الأجنبية انظر الملوك الثانى ٥: ٦؛ ٢٥: ٨ وأخبار الأيام الثانى ٣٢: ٩).

وهناك تساؤل يُطرح عما إذا كانت عبارة «عَبد الملك» (عيفِد هَميلِخ) حين تـرد بصيغة المفرد لا ترمز فى بعض الحالات إلى منصب خاص. فعبد الملك عسايا مـثلاً يذكر جنبًا إلى جنب مع شافان الكاتب (الملوك الثانى ٢٢: ١٢ = أخبار الأيـام الثـانى ٣٤: ٢٠). كما أن لدينا عددًا من الأختام تحمل اسم علم تليه عبارة «عبد الملك» أو كلمة «عبد» يليها اسم أحد الملوك. كما تم اكتشاف أختام من هذا النـوع ولكنهـا ترجع إلى أصل فينـيقى أو عمـونى أو أدومى وربمـا فلـسطينى. صـحيح أن اللقـب منقوش فى الموضع الذى يذكر فيه المنصب عادةً إلا أن هذا لا يثبـت أنـه يرمـز إلى منصب بعينه. والحقيقـة أن اللقـب كان لنبـوزرادان (الملـوك الثـانى ٢٥: ٨) الذى يعرف فى الوقت نفسه بقائد حرس نبوخذنصّر. وختامًا فعـدد الأختـام الباقيـة كان سيصبح كبيرًا لو كان كل حملته شغلوا المنصب نفسه. والأحرى أن نستنتج أنـه كان لقبًا عامًا يحمله عديد من الموظفين ممن كانوا يمهرون بأختـامهم الوثـائق الرسـمية. وكانت العبارة الأشورية المقابلة تشمل وظائف مختلفة أيضًا.

إبان استيلائهم على أورشليم فى سنة ٥٨٧ ق. م. أسر الكلدانيون خمسة رجال «مِنَ الَّذِينَ يَنْظُرُونَ وَجْهَ الْمَلِكِ» (الملوك الثانى ٢٥: ١٩؛ وسبعة فى الفقـرة المقابلـة بـسفر إرمياء ٥٢: ٢٥). وتترجم هـذه العبـارة فى بعـض الحـالات بكلمـة «مستـشارين»، والحقيقة أن هذه العبارة نفسها بكلماتها تشير فى سـفر إسـتير (١: ١٤) إلى أعـضاء المجلس الملكى السبعة فى فارس. إلا أن للعبارة فى حد ذاتها معنى عامًا، فتعنى مـن يُسمح لهم بالمثول بين يدى الملك (انظر صموئيل الثانى ١٤: ٢٤، ٢٨، ٣٢) على غـرار عبارة «لِيَظْهَرُوا أَمَامَ الرَّبِّ» التى تعنى «دخول الهيكل» (التثنيـة ٣١: ١١؛ المـزامير ٤٢: ٣). إذن فالعبارة تتضمن خواص عبيد الملك وكذلك رفاقه وحاشـيته، أى كل مـن

«يقف أمـام الملـك» (صـموئيل الأول ١٦: ٢١ ومـا بعـدها وإرميـاء ٥٢: ١٢ وانظـر الملائكة فى سفر متى ١٨: ١٠). وعثر فى الأشورية على العبارة ذاتها بمدلولها الغامض نفسه. فالملك فى العادة يستمد المـشورة مـن حاشـيته (الملـوك الأول ١٢: ٦ وانظـر بلاط السماء فى الملوك الأول ٢٢: ١٩ وما بعدها وأيوب ١: ٦ ومـا بعـدها و٢: ١ ومـا بعدها). ومُنح لقب «المستشار» (يوئس) الرسمى لأخيتوفل فى عهد داود (صـموئيل الثانى ١٥: ١٢، وانظر ١٥: ٣١ إلى آخر الإصحاح) ولعـم داود فى أخبـار الأيـام الأول (٢٧: ٣٢-٣٣). ويطالعنا اللقب فى عهد أمصيا أيضًا (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ١٦).

وإلى جانب عبيد الملك يشير صـموئيل الأول (٨: ١٥) إلى الـ «سَرِيـسيم» ويـرد ذكرهم ضـمن أصـحاب الرتـب فى إرميـاء (٣٤: ١٩) وضـمن المحـاربين والنـساء والأطفال فى إرمياء (٤١: ١٦). ويتم إيفاد الـ «سَرِيس» من قبل آخاب إلى النبى ميخا بن يمله (الملوك الأول ٢٢: ٩ = أخبار الأيام الثانى ١٨: ٨)؛ ويكلف آخر برد ما أُخذ من المرأة الشونمية (الملوك الثانى ٨: ٦). ويشارك اثنان أو ثلاثة من الـ «سَرِيـسيم» فى إلقاء إيزابل من النافذة (الملوك الثانى ٩: ٣٢). ويـؤسر الـ «سريـسيم» التـابعين ليهوياكين (الملوك الثانى ٢٤: ١٢، ١٥ وإرمياء ٢٩: ٢). وكانت لنَتنمِلك الـ «سَرِيـس» حجرة فى الهيكل (الملوك الثانى ٢٣: ١١). وفى أثناء الاستيلاء على أورشـليم كان قائـد المحاربين من الـ «سَرِيسيم» (الملوك الثانى ٢٥: ١٩؛ إرميـاء ٥٢: ٢٥). ويُـترجم لفـظ «سَرِيس» بمعنى الخصىّ وهو يعطى هذا المعنى بالفعل فى فقرات أخرى (أشعياء ٥٦: ٣-٥؛ سيراخ ٣٠: ٢٠ وربما فى الملوك الثـانى ٢٠: ١٨ = أشـعياء ٣٩: ٧ وفى إسـتير ١ و٢ وما بعدهما وفى دانيال ١ وما بعـده). إلا أن هنـاك شـكًا فيمـا إذا كان هـذا المعـنى يستقيم فى النصوص المشار إليها منذ قليل، حيث نجد أن لفـظ «سَرِيـسيم» يعطـى

معنى الموظفين أو رجال الحاشية. وعند غير بنى إسرائيل يرد اللفظ فى الكتاب المقدس فى إشارة إلى قائد حراس فرعون وكبير سقاته وكبير خبازيه (التكوين ٣٧: ٣٦ و٣٩: ١ و٤٠: ٢). كما يرد ذكر كبير الـ «سَريسيم» سنحاريب (الملوك الثانى ١٨: ١٧ المحذوفة فى الفقرة الموازية فى أشعياء ٣٦: ٢)، وكبير الـ «سريسيم» نبوخذنصّر (إرمياء ٣٩: ٣، ١٣) وكلاهما شارك فى الحملات العسكرية.

والكلمة نفسها مأخوذة عن الأشورية وتكتب «شا-رِشى» (هو- على الرأس)، وهو موظف البلاط الذى يسير أمام الملك، وهو أحد مستشاريه الثقاة. وكان يتم تكليف الخصيان للقيام بمهام معينة كالإشراف على الحريم أو الأطفال الملكيين، فاكتسب اللفظ هذا المعنى كما يتبين من نقوش عدة. وهذا التطور فى مدلول اللفظ يفسر كافة استعمالاته فى الكتاب المقدس. ودخل اللفظ اللغة المصرية فى فترة لاحقة فى صورة «س ر س» للدلالة على الموظفين الفرس.

كان الملك يقتنى مغنين ومغنيات للترفيه عنه وعن البلاط. أما داود الذى دعى للعزف على القيثارة أمام شاول فكان شخصية استثنائية على أية حال (صموئيل الأول ١٦: ١٤-٢٣ و١٨: ١٠ و١٩: ٩)، إلا أن برزلاى يقول إنه الشيخوخة حالت بينه وبين تلبية داود للحضور لسماع المغنين والمغنيات بالقصر (صموئيل الثانى ١٩: ٣٦). وذكرى موسيقيي سليمان محفوظة فى سفر الجامعة (٢: ٨). ويذكر سنحاريب فى حولياته المغنين والمغنيات الذين أهداهم له حزقيا.

كان هؤلاء المغنون والمغنيات يحيون الولائم. وكان الجلوس إلى مائدة الملك «كأحد أبنائه» دليلاً على الإيثار (صموئيل الثانى ٩: ٧، ١٣ و١٩: ٢٩، ٣٤ وانظر لوقا ٢٢: ٣٠). وكان سليمان يشتهر بمائدته العامرة وطيب طعامها (الملوك الأول ١٠: ٥) ولو أن

الطعام الوفير الذى كان يأتى إليها (الملوك الأول ٥: ٢-٣، ٧) لم يكن قاصرًا على مائدة الملك، بل كان يقدم لكل نزلاء القصر وضيوف الملك كبنى برزلاى (الملوك الأول ٢: ٧) وفى فترة لاحقة لمئات الأنبياء ممن كانوا «يأكلون على مائدة إيزابل» (الملوك الأول ١٨: ١٩ وانظر دانيال ورفاقه: دانيال ١: ٥-١٥، ومائدة نحميا: نحميا ٥: ١٧-١٨). وكان لكبريات ممالك الشرق موظفون مسؤولون عن مائدة الملك وعن سقاته وخبازيه وقصابيه. ويشير العهد القديم إلى كبير سقاة فرعون مصر وكبير خبازيه (التكوين ٤٠: ١ وما بعدها) وكبير سقاة سنحاريب (الملوك الثانى ١٨: ١٧ وما بعدها وأشعياء ٣٦: ٢ وما بعدها حيث يتبين من السياق أن مثل هذه الألقاب ربما كانت شرفية وترتبط بمهام أخرى كما يتأكد تمامًا فى الوثائق الأشورية). ومن ناحية أخرى كان نحميا ساقى ملك فارس وكان يخدم مائدة الملك (نحميا ١: ١١ و٢: ١). أما بلاطات إسرائيل ويهوذا الصغيرة فربما كانت بها مناصب مماثلة ولكن لم يرد لها ذكر فى الكتاب المقدس؛ والكلمة التى تترجم عادةً بمعنى «سقاة» فى الملوك الأول (١٠: ٥) وأخبار الأيام الثانى (٩: ٤) معناها الأصلى «خِدمة الشراب».

كانت للملك مهام عسكرية وغالبًا ما كان يخرج للحرب بنفسه، وكان له حامل دروع. وكان فى البداية يسمى «حامل سلاح» الملك، وكان هذا لقب داود عندما انضم لشاول (صموئيل الأول ١٦: ٢١)، وشارك أحد حملة سلاح شاول فى معركة جلبوَع (صموئيل الأول ٣١: ٤-٦). وكان لأبيمالك ملك شكيم حامل سلاح (القضاة ٩: ٥٤)، وكان لكبار الضباط حملة سلاح بالطبع (صموئيل الأول ١٤: ٦ وما بعدها وصموئيل الثانى ٢٣: ٣٧). وعندما بدأ سليمان استعمال العجلة الحربية كان حامل السلاح يسمى «شَليش» (حرفيًا «الرجل الثالث»). وكانت العجلات

الحربية الحثية والإسرائيلية والأشورية يركبها ثلاثة رجال: سائقها والمحارب و الشَليش الذى كان يحمل الترس والعتاد (وكان يسمى فى الأشورية 'شَلْشو'). وفى سفر الخروج (١٤: ٧؛ ١٥: ٤) تمتد الكلمة إلى الجيش المصرى الذى كانت عجلاته الحربية لا تسع سوى رجلين. وكان كل سائق عجلة حربية عند بنى إسرائيل له 'شَليش' إلا أن حامل سلاح الملك كان شخصية مهمة، فكان ضابطه التابع أو مساعده؛ فكان الرجل الذى «كَانَ الْمَلِكُ يَسْتَنِدُ عَلَى يَدِهِ» (الملوك الثانى ٧: ٢، ١٧، ١٩، وانظر ٥: ١٨). ولدينا حامل سلاح ياهو (الملوك الثانى ٩: ٢٥) وحامل سلاح فقحيا أى فقح الذى اغتال سيده وحكم بدلاً منه (الملوك الثانى ١٥: ٢٥). ووردت الكلمة مرتين بصيغة الجمع، وفى كلا النصين يرد ذكر حراس الملك أيضًا (الملوك الأول ٩: ٢٢ والملوك الثانى ١٠: ٢٥). واختفى الاسم والمنصب عندما لم تعد هناك عجلات حربية أى بعد سقوط السامرة فى المملكة الشمالية وبعد اجتياح سنحاريب لمملكة يهوذا.

وفى عهد داود كان حوشاى يعرف «بصاحب» الملك (صموئيل الثانى ١٥: ٣٧ وأيضًا فى الفقرة ٣٢ فى النص اليونانى: ١٦: ١٦). واعتبر البعض الاسم منصبًا فى أخبار الأيام الأول (٢٧: ٣٣) الذى يضع حوشاى ضمن كبار ضباط داود، والحقيقة أن قائمة حاشية سليمان تضم «صاحبًا» أيضًا (الملوك الأول ٤: ٥). ولفظ «ريئيه» يأول بأنه صيغة أخرى من «ريآ» (صاحب) الواردة فى أخبار الأيام الأول (٢٧: ٣٣). إلا أن اللفظين قد لا تكون بينهما صلة، وقد يكون «ريئيه» لفظًا مستعارًا من الخارج. ففى رسائل العمارنة يعلن ملك أورشليم نفسه «روحى» لفرعون مصر. وهناك لقب مصرى هو «رح نسو-ت» أى الرجل «المعروف للملك» وهو لقب نبالة

يُمنح تكريمًا من فرعون. وقد يكون اللفظ العبرى عبرنة لهذا اللفظ المصرى من خلال اللغة الكنعانية. وإن صح ذلك فإن صموئيل الثانى يتلاعب باللفظين: فحوشاى «ريئيه» أى «المعروف» لداود، وأبشالوم يسأله عن سبب عدم ذهابه مع «صاحبه» (ريآ). ولم يكن اللقب يستتبع وظيفة خاصة ولا يرد له ذكر بعد سليمان. وربما استُبدلت به ترجمة لهذا اللفظ المصرى، ما قد يفسر رجال بلاط آخاب «المعروفين» (ميودّاعيم: الملوك الثانى ١٠: ١١). ومقابله «مودو» موجود فى أوجاريت.

٥. الحرس الملكى

كان لداود فرقة من المرتزقة الأجانب من الكريثيين والبليثيين ممن تم تجنيدهم من فلسطين والمناطق المجاورة. وكانت لهم قيادة مستقلة عن الجيش الذى تكون فى إسرائيل (صموئيل الثاني٨: ١٨ = ٢٠: ٢٣ = أخبار الأيام الأول ١٨: ١٧). وسنتناول دور هؤلاء المرتزقة فى الحرب (انظر صموئيل الثانى ٢٠: ٧) حين نأتى لدراسة المؤسسات العسكرية ولكن كان منهم حراس شخصيون للملك أيضًا. فرافقوا داود لدى رحيله عن أبشالوم (صموئيل الثانى ١٥: ١٨) ورافقوا سليمان فى يوم تكريسه (الملوك الأول ١: ٣٨، ٤٤). وهم «عبيد سيدك» (صموئيل الثانى ٢٠: ٦ والملوك الأول ١: ٣٣) الذين كانوا ينامون على باب بيت الملك (صموئيل الثانى ١١: ٩، ١٣). ولا يرد لهم أى ذكر بعد تتويج سليمان، ولكن كان هناك مرتزقة أجانب آخرين من الكريثيين فى خدمة القصر إبان الثورة على عثليا (الملوك الثانى ١١: ٤، ١٩).

وفى هذا السياق يرد ذكر الكريثيين جنبًا إلى جنب مع الـ «رَشيم» (السعاة). وكان الأخيرون فصيلاً مرافقًا من جنود يسعون أمام عربة الملك. ففى محاولتهما الاستيلاء على العرش اتخذ أبشالوم ومن بعده أدونيا فريق عربات وخمسين من

السعاة يجرون قدامه (صموئيل الثانى ١٥: ١ والملوك الأول ١: ٥) إذ كان هذا يمثل جزءًا من المراسم الملكية. ويظهر السعاة فى عهد شاول (صموئيل الأول ٢٢: ١٧) حيث يستشف من السياق أنهم كانوا يجندون من بنى إسرائيل. ونعرف من سفر الملوك الأول (١٤: ٢٧-٢٨ = أخبار الأيام الثانى ١٢: ١٠-١١) أن حجرة الحرس كانت عند باب القصر وأنهم كانوا يرتدون دروعًا برونزية عندما يرافقون الملك إلى الهيكل. وكان هناك ستمئة من هؤلاء وكان تم إحلال هذه الدروع البرونزية محل الدروع الذهبية التى صنع سليمان وخزّن فى «بَيْتِ وَعْرِ لُبْنَانَ» (الملوك الأول ١٠: ١٦-١٧) ما يوحى بأن هذا «البيت» كان حجرة حراس قصر سليمان. وكان هؤلاء السعاة يتولون حراسة القصر والهيكل بالتناوب، وكان لهم دور قيادى فى عزل عثليا وتولى يوآش العرش (الملوك الثانى ١١). كما كان للملوك إسرائيل حراسهم؛ فرافق ياهو حراسه إلى السامرة وشاركوا فى القضاء على عبادة البعل (الملوك الثانى ١٠: ٢٥).

٦. الأملاك الملكية

كان ملوك الشرق القديم كلهم من كبار ملاك الأراضى. وكانت الأراضى المملوكة لهم إما تُدار بصورة مباشرة أو تؤجر أو توهب كإقطاعات فى مقابل إيجار أو خدمات شخصية. وينطبق ذلك على مصر بخاصة حيث كان معظم الأراضى ملك للملك أو المعابد، وما ورد بسفر التكوين (٤٧: ٢٠-٢٦) تؤكده وثائق البلاد. كما ينطبق ذلك على بين النهرين ولو بدرجة أقل حيث يؤكد تشريع حامورابى ووثائق نوزو وغيرها على أهمية الإقطاعات، وتشير نصوص كافة العصور إلى الأملاك الملكية. كما ينطبق ذلك على ممالك الشام الصغيرة كما ثبت من وثائق ألالاخ وأوجاريت المكتشفة حديثًا.

وينطبق ذلك على إسرائيل بالدرجة نفسها. فيحذر صموئيل بني إسرائيل من أن الملك الذى يريدون سيسخر رعاياه فى حرث حقوله وحصاد ثمارها ويستولى على كرومهم وزيتونهم ويعطيها لعبيده (صموئيل الأول ٨: ١٢، ١٤). وحدث ذلك منذ عصر شاول. فقبل توليه الملك لم يكن يمتلك إلا القليل (صموئيل الأول ٩: ١ وما بعدها و١١: ٥) أما بعد توليه العرش فتمكن من توزيع الحقول والكروم على جنوده (صموئيل الأول ٢٢: ٧) وترك عند وفاته أملاكًا شاسعة (صموئيل الثانى ٩: ٩-١٠). ولم تكن ثم فروق واضحة بين أملاك الملك وممتلكات التاج، وكان خليفته يرث كل شىء حتى إذا لم يكن من أسرة الملك الراحل. فورث داود حريم شاول بل «بيتـه» أيضًا (صموئيل الثانى ١٢: ٨). ولم «يرد» لمريبعل أراضى جده إلا تفضلاً منه (صموئيل الثانى ٩: ٧) واحتفظ بحقه فيها فاحتفظ بحق إدارتها (صموئيل الثانى ٩: ٩-١٠) ثم سحبها من مريبعل (صموئيل الثانى ١٦: ٤) وقسّمها بين وريبعل وصيبا (صموئيل الثانى ١٩: ٣٠). وظلت سلطة الملك على أملاك سلفه سارية فى المملكة الشمالية حيث تعددت حالات اغتصاب العرش. وفى يهوذا لم يشكل انتقال الأملاك المِلكية أية مشكلة حيث كان توارث العرش يتم بانتظام.

وكان تكوين هذه الأملاك ومضاعفتها يتم بطرق عدة. فكان الملك يشترى الأراضى كما اشترى داود البيدر من أرونة (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٤) وكما اشترى عُمرى تل السامرة (الملوك الأول ١٦: ٢٤). وسعى آخاب لشراء كرم نابوت أو مقايضته بكرم آخر (الملوك الأول ٢١: ٢). وندرك من بقية قصة نابوت أن أملاك المحكوم عليهم بالموت كانت تأول للملك (الملوك الأول ٢١: ١٥). وربما كانت ملكية الأملاك التى يتركها أصحابها ويغادرون البلاد تأول للملك أيضًا، ما قد

يفسر قصة الشونمية (الملوك الثانى ٨: ١-٦ خاصة الفقرتان ٣ و٦). ومن الواضح أيضًا أن الملك الجائر لم يكن يتورع عن مصادرة أملاك رعاياه كما تنبأ سفر صموئيل الأول (٨: ١٤) وهو ما كان فى حد ذاته مبررًا كافيًا لقصة نابوت. وكان الملك يتقبل الهدايا أيضًا. فظلت جازر هدية فرعون لابنته فى زفافها (الملوك الأول ٩: ١٦) ضمن ممتلكات التاج، ما يفسر استبعاد أراضيها من التنظيم الإدارى للعوائد (الملوك الأول ٤: ٨-١٩ حيث كان من المتوقع إدراجها فى الفقرة ٩). وأرسل العرب قطعانًا من الغنم ليهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١١). ومما لا شك فيه أن العائد الذى كان سليمان يجنيه من مشروعاته التجارية شجعه على توسيع الأملاك الملكية واستغلالها. فيقول كاتب سفر الجامعة (٢: ٤-٧) على لسان سليمان: «غَرَسْتُ لِنَفْسِي كُرُوماً. عَمِلْتُ لِنَفْسِي جَنَّاتٍ وَفَرَادِيسَ وَغَرَسْتُ فِيهَا أَشْجَاراً مِنْ كُلِّ نَوْعِ ثَمَرٍ. عَمِلْتُ لِنَفْسِي بِرَكَ مِيَاهٍ لِتُسْقَى بِهَا الْمَغَارِسُ الْمُنْبِتَةُ الشَّجَرَ. قَنِيتُ عَبِيداً وَجَوَارِيَ وَكَانَ لِي وُلْدَانُ الْبَيْتِ. وَكَانَتْ لِي أَيْضاً قِنْيَةُ بَقَرٍ وَغَنَمٍ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ الَّذِينَ كَانُوا فِي أُورُشَلِيمَ قَبْلِي». وفى أخبار الأيام الثانى (٢٦: ١٠ وأكدته المشاهدات الأثرية) ورد أن عُزّيا شيد بروجًا وحفر آبارًا فى الصحراء وامتلك ما لا حصر له من الماشية والفلاحين وعمال الكروم. و ورد فى أخبار الأيام الثانى (٣٢: ٢٨-٢٩) أن حزقيا كان يمتلك صوامع للغلال ومخازن للنبيذ والزيت ومراعٍ لقطعانه وكثرة من الأغنام والماشية. ويرد ذكر ممتلكات الملك مرة أخرى فى أخبار الأيام الثانى (٣١: ٣ و٣٥: ٧). ويلاحظ أن حزقيال فى تخطيطه للمستقبل يحفظ نصيب الأمير ويضع القواعد المنظمة لذلك (حزقيال ٤٥: ٧ و٤٦: ١٦-١٨ و٤٨: ٢١). فكان لا يزال يرعى تراث الأملاك الملكية القديم.

ولا نعلم الكثير عن إدارة هذه الأملاك. يقدم كاتب أخبار الأيام قائمة بأسماء المشرفين على أملاك داود (أخبار الأيام الأول ٢٧: ٢٥-٣١ وانظر ٢٨: ١): فهناك مشرفون على الغلال والكروم وعلى النبيذ والزيت وعلى الماشية والغنم وعلى الإبل والإتن. وهى قائمة ليست من وحى الخيال حيث تؤكد صحتها أسماء الأعلام غير الإسرائيلية بها، ومع ذلك فلا سبيل أمامنا لإثبات تفاصيلها أو لتحديد تاريخها.

كانت الإدارة العامة للأملاك فى يد موظف خاص يبدو أنه الرجل الذى «يَكُونُ عَلَى بَيْتِ المَلِك» (أشِر عَل هابَيت) وهو اللقب الذى منحه فرعون مصر ليوسف (التكوين ٤١: ٤٠ وانظر ٤٥: ٨) وكانت المهام الموكلة ليوسف تتعلق بالأملاك الملكية (٤٧: ٢٠-٢٦) وعوائدها (٤١: ٤٨-٤٩، ٥٥-٥٦ و٤٢: ٦ وما بعدها). ويرسل آخاب عوبديا المشرف على بيته فى فترة الجفاف للبحث عن علف لجياده وبغاله وبهائمه (الملوك الأول ١٨: ٥). إلا أن مهام المشرف على بيت الملك كانت تفوق المهام الموكلة لكبير خدم الملك كما يتبين من بقية قصة يوسف ومن النصوص الأخرى المتعلقة بالموضوع. كما كان وكيلاً للخرج وارتقى حتى أصبح وزيرًا للملك. وربما كان هناك لقب آخر لمدير الأملاك. فكان صيبا ناظر أملاك شاول يلقب بـ «ناعار» (غلام) بيت شاول (صموئيل الثانى ٩: ٩ و١٩: ١٨). وكان لبوعز أيضًا غلام (ناعار) يشرف على حصَّاديه (راعوث ٢: ٥ وما بعدها). وعُثر على ثلاث علامات أختام ترجع إلى أواخر عصر المملكة وعليها اسم إلياقيم «ناعار» الملك. وبما أن اللقب لا يظهر فى النصوص التى تذكر كبار مسؤولى المملكة فربما كان قاصرًا على ناظر الأملاك.

وقد تكتمل هذه المعلومة بالإشارة إلى بعض الاكتشافات الأثرية. فهناك سبعون شقفة فخارية منقوشة تم العثور عليها ضمن أطلال قصر السامرة الملكى وهى

عبارة عن إيصالات تسليم نبيذ أو زيت عليها اسـم المتـسلم أو القـائم بالتـسليم وإشارة إلى المصدر. فهى إيصالات إدارية ترجع إلى عهد يربعام الثانى. ومن المـرجح أن تتعلق بإدارة الأمـلاك الملكيـة القريبـة مـن العاصـمة، فهنـاك وثـائق مماثلـة اكتشفت فى مصر. ومن المستبعد أن تكون للجرار اليهوذية المدموغة على مقابضها بكلمة «لَميلِخ» (للملِك) صلة بـإدارة الأمـلاك؛ فربمـا كانـت تـستعمل فى تـسليم العوائد، ولكن من الأيسر والآمن أن نفسر الختم المنقوش عليها بأنه دمغة المعمـل الملكى.

الفصل السابع
كبار أعوان الملِك

كان يساعد الملك فى إدارة المملكة عدد من كبار المسؤولين كانوا يقيمون بالقرب منه ويشكلون حكومته؛ وهم وزراؤه، وكانوا يسمون «عبيد» الملك، أما بالنسبة للشعب فكانوا «الرؤساء» (سَريم: الملوك الأول ٤: ١)؛ ويشار إليهم بمناصبهم أو بلقب «الموكَّل» بكذا. أما فى سائر بلاطات الشرق فيصعب أحيانًا تحديد المهام الموكلة إليهم، والكتاب المقدس لا يقدم صورة كاملة لهذا النظام الإدارى المركزى.

١. وزراء داود وسليمان

لدينا قائمتان بأسماء حاشية داود وواحدة بأسماء حاشية سليمان. وهذه القوائم مستمدة بالطبع من الوثائق المحفوظة ولكن أعيد تدوينها وعانت متونها بعض الشيء. وردت القائمة الأولى (صموئيل الثانى ٨: ١٦-١٨ = أخبار الأيام الأول ١٨: ١٤-١٧) بعد نبوءة ناثان وملخص انتصارات داود وقبل قصة الخلافة على العرش الطويلة. وبالتالى تمثل الترتيبات النهائية والحاسمة التى تلت تأسيس المملكة. كانت القيادة العسكرية مشتركة بين يوآب قائد الجيش وبناياهو قائد الحرس. وكان يهوشافاط مسجلاً، وسِرايا (أو شوشا فى أخبار الأيام الأول) كاتبًا. وكان صادوق وإبياثار كاهنين، ولكن ورد فى ختام القائمة أن «بنى داود كانوا كهنة». والترتيب

بهذه الصورة يبدو عشوائيًا: قائد الجيش فالمسجلون فالكهنة فقائد الحرس فبنو داود. ويتولى كل من يوآب وبناياهو وصادوق وإبياثار المناصب نفسها فى تاريخ ذلك العهد، وليس ليهوشافاط المسجل ولا لبنى داود أى دور فيه.

والإشارة إلى هؤلاء الأخيرين تبدو غريبة؛ فأسماؤهم التى نتوقع أن تكون أساسية فى وثيقة من هذا النوع غير مذكورة، ووضعهم ككهنة يلفه الغموض. وأقصى ما يمكن افتراضه أنهم كانوا يعاونون أباهم فى المهام الدينية التى كان يؤديها الملك من حين لآخر. وفى الفقرة الموازية فى أخبار الأيام الأول (١٨: ١٧) كان «بَنُو دَاوُدَ الأَوَّلِينَ بَيْنَ يَدَى الْمَلِكِ»، ما يعد دليلاً على حيرة اللاوى ولكنه لا يوضح الأمور. ويحيط الشك بالنص الخاص بالكاهنَين الشرعيين. فالنص العبرى يقول: «صادوق بن أخيطوب وأهيمِلِك بن إبياثار»؛ ويجب تصحيحه على الأقل ليصبح «وإبياثار بن أهيمِلِك» وفقًا للنص السريانى (صموئيل الأول ٢٢: ٢٠ وصموئيل الثانى ٢٠: ٢٥) بل قد ينبغى أن نصححه ليصبح «صادوق وإبياثار بن أهيمِلِك بن أخيطوب» وفقًا لصموئيل الثانى (٢٢: ٢٠)، ما قد يجعل من صادوق وافدًا بلا جذور إسرائيلية. وهذه نقاط سنتناولها ضمن تاريخ الكهانة فى الباب الرابع من هذا الكتاب. ونكتفى فى هذا المقام بملاحظة أن الزعماء الدينيين يدخلون ضمن الحاشية الملكية.

أما القائمة الداودية الثانية (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٣-٢٦) التى ليس لها مقابل فى سفرى أخبار الأيام فترد فى آخر عهد داود. وفيها ترد الأسماء نفسها مرتبة بصورة أكثر منطقية: قائد الجيش فقائد الحرس فالمسجل فالكاتب (واسمه هنا شيا أو شيوا) فالكهنة. ولكن قبل المسجل يرد ذكر أدورام المسؤول عن السخرة؛ وفى النهاية وبدلاً من بنى داود «الكهنة» يرد ذكر عيرا اليائيرى «كاهن داود». وهذا

التكرار فى قائمة بأسماء كبار المسؤولين يسهل تفسيره بعد عودة يوآب إلى المنصب الذى كان عُزل منه (صموئيل الثانى ١٩: ١٤ و٢٠: ٢٢) وبعد قمع ثورة شبع (صموئيل الثانى ٢٠: ١-٢٢)؛ ولكن ليس من السهل تبرير سماتها الجديدة. فهناك شك فيما إذا كان أدورام الذى كان لايزال فى منصبه بعد وفاة سليمان (الملوك الأول ١٢: ١٨) كان يتولى بالفعل مسؤولية عمال السخرة فى عهد داود، فهذا المنصب لم ينشأ إلا فى عهد سليمان (الملوك الأول ٥: ٢٧ و٩: ١٥). وذكر «كاهن داود» جنبًا إلى جنب مع صادوق وإبياثار أمر يثير الحيرة. ففى إحدى قراءات النص اليونانى قد يكون عير اليائيرى هذا صنو عير اليثرى أحد محاربى داود (ورد ذكره فى صموئيل الثانى ٢٣: ٣٨). ولا يستبعد أن تمثل هذه القائمة صورة حقيقية لحالة الإدارة فى أواخر عهد داود؛ ولا يستبعد أيضًا أن تكون الفقرة دونت فى حقبة لاحقة.

وتثير قائمة عهد سليمان (الملوك الأول ٤: ١-٦) بعض المشكلات الصعبة بالنسبة للنقد الأدبى والنصى ولم يتم بعد إيجاد حلول مرضية لها. فدراسة الشواهد الخارجية وثقل الشواهد الداخلية يفرضان حصر الفقرة ٤ فى بناياهو وصادوق وإبياثار، وإضافة ذكر إلياب بن يوآب كقائد للجيش إلى الفقرة ٦. وحينئذ يصبح النص كما يلى (أسماء الأعلام غير مؤكدة فى الغالب): عزرياهو بن صادوق الكاهن، إليحورف (أو إليحاف) واخيّا ابنا شيشا وهما كاتبا داود، يهوشافاط المسجل، عزرياهو أو أدونياهو بن ناثان على الجيش، زابود أو زاكور بن ناثان صاحب الملك (ويضيف إليه أحد التفاسير لقب «كاهن»)، أخيشار أو أخيّا (وربما «أحياه» أى «أخيه») مدير القصر، ولم يرد اسم أبيه، إلياب بن يوآب قائد الجيش، أدونيرام أو أدورام بن عبدا على السخرة.

تبدو الاستمرارية مع النظام الإدارى الذى ساد فى عهد داود واضحة. فاستعان سليمان بالمسجل نفسه الذى اشتغان به والده، وهو ابن أحد كهنته وولدا كاتبه وابن قائد جيشه وما لا يقل عن اثنين من أبناء ناثان النبى الذى عمل مستشارًا لداود وأيد تولى سليمان الملك. وهذه الاستمرارية فى مجملها تمثل جيلاً جديدًا فى السلطة؛ ما يدل على أن القائمة لا ترجع إلى أوائل عهد سليمان. ومما يؤكد ذلك ظهور مناصب جديدة منها كبير الوكلاء، ما يفترض وجود التنظيم المشار إليه فى سفر الملوك الأول (٤: ٧-١٩) ومسؤول السخرة وهو منصب سجل استحداثه سفر الملوك الأول (٥: ٢٧ مع التحفظ الذى أشرنا إليه فى حديثنا عن قائمة داود الثانية).

ومما يلاحظ أيضًا أن بعضًا من هؤلاء المسؤولين أو آبائهم لهم أسماء غير إسرائيلية وهى أسماء حيرت الناسخين والمترجمين: فأدورام اسم فينيقى وكذلك اسم أبيه عبدا. واسم شيشا أو شوشا (أخبار الأيام الأول ١٨: ١٦) واسم ابنه إليحورف أو إليحاف ربما كانا مصريين أو حوريين. وكان من المتوقع أن تقوم مملكة بنى إسرائيل الناشئة باختيار بعض مسؤوليها من الدول المجاورة، فهو تراث إدارى. وحتى فى تنظيمها كان عليها أن تقتبس نماذج من الخارج. وتنم دراسة بعض المناصب عن التأثر بالمؤسسات المصرية ولكن يصعب تحديد ما إذا كان هذا التأثر مباشرًا أم عرفه بنو إسرائيل بصورة غير مباشرة من خلال الدول الكنعانية التى أزاحتها إسرائيل وحلت محلها. والتأثر المباشر أرجح لأن مملكة داود وسليمان كانت أكبر كثيرًا من دويلات المدن الكنعانية.

و «صاحب» الملك منصب شرفى وربما كان مصريًا فى الأصل، وقد يكون دخيلاً على قائمة المسؤولين هذه. وسيتم تناول دورى قائد الجيش وقائد الحرس ضمن

المؤسسات العسكرية فى الباب الثالث من هذا الكتاب. وسنتناول المسؤول عن الوكلاء ومسؤول السخرة ضمن درسنا المهام التى كانا يؤديان. وعلى أى لم يعد لهما وجود بعد سليمان. ويبقى ثلاثة وزراء استمرت مهامهم حتى أواخر عصر المملكة وورد ذكرهم معًا فى أزمة مهمة هى غزو سنحاريب فى سنة ٧٠١ ق.م (انظر الملوك الثانى ١٨: ١٨) وهم مدير القصر والكاتب والمسجل، وثلاثتهم يستحقون الدرس كل على حدة.

٢. مدير القصر

إن أبيشار فى قائمة سليمان «أشِر عَل هابَيت» (سيد البيت أى القصر). واللقب نفسه مُنح لأرصا الذى كان له بيت فى ترصة فى عهد إيلة ملك إسرائيل (الملوك الأول ١٦: ٩) ولعوبديا الذى كان وزيرًا فى عهد أخاب (الملوك الأول ١٨: ٣) وليوثام حين خلف أباه المريض الملك عزيا (الملوك الثانى ١٥: ٥) ولشبنة الذى كان مدير القصر فى عهد حزقيا (أشعياء ٢٢: ١٥) وخلفه إلياقيم فيما بعد (أشعياء ٢٢: ١٩-٢٠)، وإلياقيم هذا الذى تفاوض مع رسول سنحاريب تحت أسوار أورشليم (الملوك الثانى ١٨: ١٨ = أشعياء ٣٦: ٣). وفى غير الكتاب المقدس يطالعنا اللقب فى نقش مقبرة فى شلوام (الاسم غير مكتمل، فهل هذه مقبرة شبنة؟ انظر أشعياء ٢٢: ١٦) وفى علامة ختم باسم جدوليا وهو بلا شك من ولاه نبوخذ نصر حاكمًا على يهوذا بعد الاستيلاء على أورشليم (الملوك الثانى ٢٥: ٢٢ وإرمياء ٤٠: ٧). وكان قبل ذلك مدير القصر فى عهد صدقيا آخر ملوك يهوذا. وذهب البعض مؤخرًا إلى أن المنصب كان يتوارث وأن جدوليا كان من نسل إلياقيم الذى كان مدير القصر فى عهد حزقيا، ولكن ليس ثمة شواهد كافية على هذه الفرضية فى النصوص. ولعل المرادف

فى مفردات سفرى أخبار الأيام «نجيد هابَيت» (رئيس البيت) وهو لقب منحه آحاز لشخص يدعى عزريقام (أخبار الأيام الثانى ٢٨: ٧).

والمرادف الدلالى الدقيق فى الأشورية والبابلية «شا پان إكالى» وفى المصرية «مر پر». وكان هذا منصبًا رفيعًا ولكن يبدو أن سلطة صاحبه كانت تنحصر فى إدارة القصر الملكى؛ فكان قهرمان الملك أو كبير خدمه. وكانت صلاحيات مدير البيت فى إسرائيل واسعة بل إن التشابه بين مهامه ومهام الوزير فى مصر أكبر من مجرد تشابه لفظى. فكان الوزير فى مصر يقدم للفرعون تقريرًا كل صباح ويتلقى منه التعليمات وكان يشرف على فتح «بوابات البيت الملكى» أى مختلف مكاتب القصر وبعدها يبدأ اليوم رسميًا. وكانت كافة شؤون البلاد فى يده وكافة الوثائق تدمغ بختمه والمسؤولون جميعًا تحت إمرته. فكان فى الحقيقة يحكم باسم فرعون وينوب عنه فى غيابه. ويبدو أن هذا كان المنصب الذى تولى يوسف وفقًا لما ورد بسفر التكوين. فلم يكن يعلوه إلا الفرعون، وكان يعين على أرض مصر كلها، وكان يحمل الختم الملكى (التكوين ٤١: ٤٠-٤٤). ويقول الكتاب المقدس فى وصف مكانته إن الفرعون جعله «على بيته»؛ فجعله فى الحقيقة سيدًا على بيته (التكوين ٤١: ٤٠ و٤٥: ٨).

وكانت لسيد القصر مهام مماثلة فى بلاط يهوذا. يقول أشعياء (٢٢: ٢٢) فى إعلانه ترقية إلياقيم: «وَأَجْعَلُ مِفْتَاحَ بَيْتِ دَاوُدَ عَلَى كَتِفِهِ فَيَفْتَحُ وَلَيْسَ مَنْ يُغْلِقُ وَيُغْلِقُ وَلَيْسَ مَنْ يَفْتَحُ». وتعليمات الوزير فى مصر توصف بصورة مشابهة تمامًا. ففى كل صباح «يرسل الوزير من يفتح بوابات بيت الملك ويسمح بدخول من ينبغى أن يدخل ويطرد من وجب طرده». ويذكرنا هذا بكلمات المسيح لبطرس وزير ملكوت السموات (متى ١٦: ١٩). وكالوزير فى مصر كان سيد القصر أعلى مسؤول فى الدولة

واسمه أول اسم على قائمة سفر الملوك الثانى (١٨: ١٨) وهو الوحيد الذى يظهر مع الملك فى الملوك الأول (١٨: ٣)؛ ويحمل يوثام هذا اللقب حين يتصرف كوصى على المملكة (الملوك الثانى ١٥: ٥) كما كان يفعل الوزير فى مصر فى غياب فرعون.

ويبدو أن مدير القصر أصبح الوزير الأول بصورة تدريجية، وربما كان فى أوائل عصر المملكة لا يزيد عن كبير خدم القصر والأملاك الملكية. وهذا ما يفسر لقبه ويبرر عدم ذكر اسمه ضمن كبار رجال حاشية داود وعدم تصدره قائمة عمال سليمان المدنيين. ففى عهدى داود وسليمان كان الكاتب ومسجل الملك الممثلين المباشرين للملك ولم يكن ثم مكان لوزير.

وفى سفر أشعياء (٢٢: ١٥) يسمى شبنة مدير القصر «سوكِن». وهذا اللفظ يطالعنا فى صورة «زوكينو» فى تفسيرين كنعانيين لرسائل العمارنة فى إشارة إلى ضابط مؤن فرعون. وفى الأكدية يرد لفظ «شَكنو» للدلالة أولاً على حاكم أشور (شَكين ماتى) ثم على ولاة البلاد المفتوحة؛ واستعمل فراعنة مصر اللفظ فى مراسلاتهم الأكدية. أما فى راس شمرة فكان الجذر «سكن» أو «شَكين ماتى» (فى الأكدية) أحد المسؤولين فى أوجاريت وربما أكبر المسؤولين فيها؛ ويوازى المنصب الذى تولاه شبنة فى يهوذا أى «سوكِن» ومدير القصر.

٣. الكاتب الملكى

رأينا أن قائمة كبار عمال داود تضمنت كاتبًا تولى ولداه منصبًا واحدًا فى عهد سليمان. وفى أحد مراسيمه يكلف يوآش ملك يهوذا الكاتب الملكى بمهمة جمع التبرعات لترميم الهيكل (الملوك الثانى ١٢: ١١ وانظر أخبار الأيام الثانى ٢٤: ١١) وضمن أداء هذه المهمة بعد ذلك بقرن من الزمان علم شافان الكاتب بأمر العثور

على «سفر الشريعة» (الملوك الثانى ٢٢: ٣، ٨-١٠، ١٢ وأخبار الأيام الثانى ٣٤: ١٥، ١٨، ٢٠). وكان شبنة الكاتب أحد الوزراء الثلاثة الذين تفاوضوا مع رسول سنحاريب (الملوك الثانى ١٨: ١٨، ٣٧ و١٩: ٢ وأشعياء ٣٦: ٣، ١١، ٢٢). ولدينا أسماء آخر الكتبة فى عصر المملكة وذكرنا لتونا أن شبنة تولى المنصب فى سنة ٦٢٢ وخلفه إليشاماع فى سنة ٦٠٤ (إرمياء ٣٦: ١٢، ٢٠)، وفى سنة ٥٨٨ كان الكاتب يهوناثان (إرمياء ٣٧: ١٥، ٢٠).

كان هذا الموظف بمثابة حلقة الوصل المحتومة فى تسلسل السلطة منذ عهد داود، وكان الكاتب الخاص للملك وكاتب الدولة فى آن. وكان مسؤولاً عن كافة المراسلات الداخلية منها والخارجية على السواء وعن أموال الهيكل (الملوك الثانى ١٢: ١١) ولعب دورًا مهمًا فى الشؤون العامة، وكانت رتبته تلى مدير القصر (شبنة الذى تولى المنصب الأخير: أشعياء ٢٢: ١٥ تدنى إلى رتبة كاتب: أشعياء ٣٦: ٣) ولكنه يلى مدير القصر مباشرةً فى سفر الملوك الثانى (١٨: ١٨ وما بعدها) وفى أشعياء (٣٦: ٣ وما بعدها) وكان مصير المملكة يرتبط بالمهمة التى كانا يؤديان معًا. وأتى شافان الكاتب للملك بسفر الشريعة الذى عُثر عليه فى الهيكل وقرأه عليه ومضى ليستشير خلدة النبية عنه وكانت هذه بداية الإصلاح الدينى (الملوك الثانى ٢٣). فعقد كبار المسؤولين حلقة فى بيت إليشاماع الكاتب حيث تليت عليهم نبوءات إرمياء (إرمياء ٣٦: ١١-٢٠). ومن الواضح أن «مخدع الكاتب» حيث التقوا (إرمياء ٣٦: ١٢، ٢٠، ٢١) كان بمثابة مكتبه أى دار سجل الدولة. وإبان حصار أورشليم صارت دار يهوناثان الكاتب سجنًا عموميًا (إرمياء ٣٧: ١٥).

وفى مصر فى عصر الدولة الحديثة يرد لقب «الكاتب الملكى» مستقلاً أو مرتبطًا بوظائف أخرى. وكان هناك عدد لا حصر له من الموظفين ولكن فوقهم كان لبعض الكتبة الملكيين مهام على أقصى درجات الأهمية وكان لهم دور فى كافة شؤون الدولة. وكان «كاتب السجلات الملكية» أحد حملة الختم الأربعة فى عصر الأسرة الثالثة عشر؛ وقام «الكاتب الملكى» ومعه الوزير والمسجل بالتحقيق فى نهب المقابر فى عهد رمسيس التاسع. وقام هذا الموظف نفسه بنسخ مرسوم حورِم حِب العظيم بإملاء من الفرعون نفسه. ولا شك أن المنصب الإسرائيلى كان نسخة أضيق نطاقًا مقتبسة عن نظيره فى بلاط مصر.

٤. المسجل الملكى

فى عهدى داود وسليمان كان يهوشافاط «مَزكير» واستمر المنصب حتى نهاية المملكة. فنحن نعرف يواخ «مَزكير» حزقيا (الملوك الثانى ١٨: ١٨، ٣٧؛ أشعياء ٣٦: ٣، ١١، ٢٢) و هناك يواخ آخر «مَزكير» يوشيا فى أخبار الأيام الثانى (٣٤: ٨). ولم يكن كاتب حوليات الملك أو حافظ سجلاته كما يترجَم اللفظ غالبًا. فالـ 'مَزكير' من معنى الجذر نادَى، سمَّى، ذكَّرَ، بلَّغَ. والمرادف الدقيق له نجده فى قائمة الألقاب المصرية: فالـ «و هـ م و» من «يكرر، ينادِى، يُعلِن»، أى مسجل الفرعون. وكان مسؤولاً عن مراسم القصر وتقديم الناس للحضور، إلا أن مهامه كانت تتجاوز مهام كبير الياوران فى العصر الحديث. فكان يبلغ الملك بما يهم الشعب والبلاد ويبلغ الشعب بأوامر مليكهم. فكان المتحدث الرسمى لفرعون. وعندما يسافر الفرعون إلى الخارج كان يرافقه ويرعاه ويهيئ له المأوى فى كل منزل من منازل الرحلة.

وعند بنى إسرائيل أيضًا كان المسجل موظفًا رفيعًا. فالبعثة التى استقبلت رسول سنحاريب الذى كان هو نفسه موظفًا رفيعًا لم تتألف إلا من مدير القصر والكاتب ومسجل الملك (الملوك الثانى ١٨: ١٨). ومما يلاحظ أن الموظفين المصريين الموازين الثلاثة أى الوزير والكاتب الملكى والمسجل الذين تولوا التحقيق فى نهب المقابر الملكية فى عهد رمسيس التاسع وردت أسماؤهم بهذا الترتيب فى رئاسة لجنة التحقيق. وهذا التوازى يؤكد الصلات التى أشرنا إليها ويؤكد التأثير المصرى على نظم مملكة يهوذا.

الفصل الثامن

إدارة شؤون المملكة

١. مملكة داود

ليست لدينا أية معلومات عن إدارة شؤون المملكة فى عهد داود سوى ما سبق أن ذكرنا من أن إسرائيل ويهوذا ظلتا كيانين منفصلين. صحيح أن سفر أخبار الأيام الأول (٢٦: ٢٩-٣٢) يذكر أسماء بعض اللاويين ممن عملوا فى شؤون دنيوية فى عهد داود كعمال مدنيين أو قضاة، وينسب إلى هذا الملك إنشاء قوة شرطة قوامها أيضًا من اللاويين الذين أشرفوا على كافة شؤون يهوه والملِك على جانبى نهر الأردن، ولكن لا نعلم مغزى هذه العبارات أو إلى أى العصور تعود.

صحيح أيضًا أن سفر أخبار الأيام الأول (٢٧: ١٦-٢٢) يذكر أسماء زعماء الأسباط فى عهد داود إلا أن زيف هذه القائمة غير خافٍ. فهى تتبع ترتيب بنى يعقوب كما ورد بسفر أخبار الأيام الأول (٢: ١-٢) وتبقى على سبطى شمعون ولاوى (ناهيك عن رأوبين) اللذين لم يعودا سبطين مستقلين فى عهد داود؛ من ثم فهى تقسم يوسف إلى ثلاث قبائل (إفرايم ونصفا منسَّى) وتحذف آخر إسمين فى القائمة، جاد وأشير، حتى لا تتجاوز رقم الاثنى عشر. ومع ذلك فلايزال من المرجح أن يكون داود أبقى على التنظيم القبَلى كما وجده فى النطاق الإقليمى الأصلى لإسرائيل وكما نجد له وصفًا مع قدر يسير من التغيير فى التكوين ٤٩ والتثنية ٣٣.

وفيما وراء تلك الحدود خضعت الأراضى الخاضعة للجزية وتولى إدارتها ولاة (صموئيل الثانى ٨: ٦، ١٤) أو تركت لملوكها التابعين (صموئيل الثانى ٨: ٢؛ ١٠: ١٩).

٢. الإدارة فى عهد سليمان

وعلى النقيض من ذلك هناك وثيقة فى غاية الأهمية بقيت من عهد سليمان. هذه الوثيقة عبارة عن قائمة بأسماء اثنى عشر وكيلاً (نِصّابيم) مع وصف للمناطق التى حكموا (الملوك الأول ٤: ٧-١٩) ذكر خمسة منهم بأسماء آبائهم (ابن فلان). وذهب البعض إلى أن الكاتب كان ينقل عن وثيقة قديمة من السجلات تآكلت حوافها ما يفسر عدم ذكر الأسماء الشخصية لبعضهم. ومن ناحية أخرى يستدل من القوائم الإدارية الخاصة بأوجاريت على أن الاكتفاء باسم الأب كان القاعدة عند بعض العائلات التى تعمل فى خدمة الملك ويرث الابن عمل أبيه. ويرد ذكر المقاطعات بالترتيب التالى:

١. جبل إفرايم: وربما يشمل جزءًا من أرض منسَّى.

٢. منطقة الدانيين: سابقًا مضافًا إليها المناطق التى تم ضمها من الكنعانيين والفلسطينيين.

٣. سهل شارون: من فلسطين جنوبًا إلى المنطقة التالية شمالاً.

٤. مقاطعة دور الممتدة من سهل شارون وتحدها من الشرق تلال الكرمل.

٥. المناطق الكنعانية سابقًا فى سهل يزرعيل ومنطقة بيسان.

٦. على الجانب الآخر من نهر الأردن وعاصمتها رامُت جلعاد وهو ما كان يعرف قبل ذلك بمنسَّى الشرقية وما تبقى من غزوات داود الآرامية.

٧. فيما وراء نهر الأردن مقاطعة محنايم الواقعة إلى الجنوب من المنطقة السابقة.

٨. منطقة نفتالى شمال بحيرة طبرية.

٩. منطقة أشير الواقعة بين نفتالى والأراضى الفينيقية على طول الساحل.

١٠. منطقة يساكر إلى الجنوب من منطقتى أشير ونفتالى.

١١. منطقة بنيامين.

٢١. منطقة جاد (بدلاً من جلعاد فى النص اليونانى) على الجانب الآخر من نهر الأردن.

تعود هذه القائمة إلى النصف الثانى من عهد سليمان حيث كان اثنان من الوكلاء صهرى الملك. والترتيب المتبع ليس جغرافيًا دائمًا بل يتبع نسقًا منطقيًا: بيت يوسف (١) الذى ضمت إليه المناطق الكنعانية سابقًا (٢، ٣، ٤، ٥) فالمناطق المفتوحة فى ما وراء نهر الأردن (٦، ٧) وأسباط الشمال (٨، ٩، ١٠) وأخيرًا بنيامين (١١) وجاد قبالتها على الجانب الآخر من نهر الأردن. وطبقًا لما ورد بالملوك الأول (٤: ٧؛ ٥: ٧-٩) كانت كل من الأقاليم الاثنى عشر تقدم شهريًا كافة المؤن التى يحتاجها القصر (ويقصد بذلك العاملين فى خدمة الملك) والعلف للجياد ودواب الأحمال. وكان النسق كله يخضع لسيطرة مسؤول له سلطة على الوكلاء هو عزرياهو بن ناثان الذى كان عضوًا بمجلس وزراء سليمان (الملوك الأول ٤: ٥). وتضم وثائق بين النهرين شواهد على وجود تنظيم مماثل فى الحقبة البابلية الحديثة، ويشير هيرودوت (١٩٢/١) إلى أن إمداد البلاط والجيش بالمؤن فى عهد قورش كان يقسم بين الأقاليم كلٌّ لمدة شهر فى السنة مع فرض أربعة أشهر على بابل نظرًا لثرائها.

وكان الهدف المعترف به فى النسق الإسرائيلى ضمان جمع العوائد. وكان دور الوكلاء بالطبع أكبر من ذلك فهم ولاة على نواحيهم التى تمثل التقسيمات الإدارية

للمملكة. ولكن علينا أن نتذكر أن المهمة الأساسية للإداريين فى ممالك الشرق قديمها وحديثها على السواء وبصرف النظر عن حفظ النظام تتمثل فى جباية الضرائب والعشور. وسيلاحظ أن ستًا من المقاطعات توصف بأسماء قبائل. ومن الواضح أن سليمان لم يسع إلى القضاء على الوحدات الإدارية التى كانت قائمة قبله، بل أبقى عليها قدر استطاعته ولكنه اضطر إلى دمج المناطق الكنعانية التى فتح داود فى الأقاليم القبَلية القديمة أو تجميعها معًا. كما كان عليه أن يضمن قدرًا من المساواة بين المناطق نظرًا لتداول الدور فيما بينها فى الإمداد باحتياجات الدولة لمدة شهر فى كل مرة. والحقيقة أننا لا نعرف كيف كان هذا النظام يطبق عمليًا وهناك شك فى قدرة منطقة صغيرة كبنيامين مثلاً على تقديم إمدادات مساوية لما تقدم إفرايم كلها.

ولا يزال من المستغرب عدم إدراج يهوذا فى هذه القائمة. وفوجئ بعض المفسرين بأنهم مضطرون إلى تعديل النص لإدراج يهوذا. ومع ذلك ورد ذكر يهوذا ضمنًا، فهى «الأرض» التى كان لها والٍ مستقل طبقًا للملوك الأول (٤: ١٩ب؛ لفظ ماتو [الأرض] فى الأشورية أيضًا تعنى الإقليم المركزى للإمبراطورية). إلا أن ذكرها يرد بعد انتهاء قائمة المقاطعات الاثنتى عشرة؛ إذن فيهوذا لم تدمج فى هذا النظام. ولا ينبغى التسرع إلى استنتاج أنها كانت معفاة من كافة أنواع الضرائب، ولكن لا بد على الأقل من الاعتراف بأنها كان لها إدارة خاصة بها. ولعل السبب فى عدم وصف تنظيمات يهوذا يكمن فى عدم إقدام سليمان على تعديلها إذ لم تكن لديه أقاليم جديدة يضمها إلى هذه المنطقة. إلا أن هذا الاختلاف فى المعاملة يؤكد الطبيعة المزدوجة لمُلك سليمان.

ولا نعلم كيف أدار سليمان ممتلكاته الخارجية. والتلميح إلى الجزية على الممالك التابعة (الملوك الأول ٥: ١) وإلى ما كان على «ولاة الأرض» (الملوك الأول ١٠: ١٥ب) أن يدفعوا يرد فى تفسيرات مضافة إلى النص، وهو فى كل الأحوال لا يمدنا بأية تفصيلات. وكان على سليمان أن يبقى قدر استطاعته على التنظيمات التى أوجد أبوه فى المناطق التى أفلح فى الحفاظ عليها (الملوك الأول ٢: ١٠-١٤؛ ١١: ١٤-٢٥).

٣. أقاليم يهوذا

ذكرنا لتونا ألا علم لنا بتنظيمات يهوذا فى عهد سليمان ولكن لدينا بعض العلم بالوضع بعد الانفصال. ففى يشوع (١٥: ٢١-٦٢ باستثناء الفقرات ٤٥-٤٧ التى هى إضافات لاحقة)، تطالعنا قائمة ببلدات يهوذا التى كانت تشكل إحدى عشرة مجموعة ذات مسميات جغرافية.

وثمة قائمة ببلدات بنيامين (يشوع ١٨: ٢١-٢٨) تمثل مجموعة ثانية عشرة؛ وتم فصل هذه القائمة عن القائمة السابقة بغرض تقديم أسماء البلدات فى إقليم بنيامين الذى توصف حدوده كحدود الأسباط الأخرى وفقًا لوثيقة ترجع إلى ما قبل عصر المملكة. وليس من المؤكد ما إذا كان علينا أن نضم إلى هذه القائمة مجموعات بلدات سبط شمعون (يشوع ١٩: ٢-٨ وبلدات بنى دان (يشوع ١٩: ٤١-٤٦) التى أضيفت هنا عرضًا والتى هى ذات أصل مركب. وبذلك تصبح لدينا صورة لاثنى عشر إقليمًا تشمل مملكة يهوذا كلها. وليس ثمة إشارة إلى المراكز الإدارية؛ ومن البلدات المذكورة اخترنا ما يبدو أهمها أو ما يعطى أفضل دليل على الموقع الجغرافى للمنطقة.

- فى النقب:

١. بئر سبع (يشوع ١٥: ٢١-٣٢).

- فى السهل:

٢. عزيقة (يشوع ١٥: ٣٣-٣٦).

٣. لخيش (يشوع ١٥: ٣٧-٤١).

٤. مريشة (يشوع ١٥: ٤٢-٤٤).

- فى الجبل:

٥. دِبير (يشوع ١٥: ٤٨-٥١).

٦. حبرون (يشوع ١٥: ٥٢-٥٤).

٧. معون (يشوع ١٥: ٥٥-٥٧).

٨. بيت صور (يشوع ١٥: ٥٨-٥٩أ).

٩. بيت لحم (يشوع ١٥: ٥٩ب يونانى؛ مفقود فى العبرى).

١٠. قريات يعاريم (يشوع ١٥: ٦٠).

١١. جبعون (تؤخذ من يشوع ١٨: ٢٥-٢٨).

- فى البرية:

٢١. عير جدى (يشوع ١٥: ٦١-٦٢).

ينم هذا الجدول عن تنظيم مشابه لمقاطعات سليمان الاثنتى عشرة وتم تصميمه كسابقه لضمان جباية الضرائب بالطبع. وفى هذا الصدد قد نتذكر الولاة ومراكز الجباية التى أنشأ يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢، ١٢). وربما كان هناك تنظيم مشابه فى عهدى داود وسليمان ولكن لا علم لنا به، وكما ورد فى الملوك الأول (٤: ١٩ب) كانت إدارة «الأرض»، أى يهوذا بيد والٍ واحد (اللفظ هنا يختلف عن نظيره

المستعمل فى الإشارة إلى وكلاء سليمان وهو اللفظ نفسه الوارد فى أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢). على أى فالتنظيم الذى استنبطنا من القوائم الواردة بسفر يشوع يعود إلى حقبة تالية لحقبة الانفصال فهى تضم جزءًا من أقصى مقاطعات إسرائيل جنوبًا فى عهد سليمان. ولكن يستحيل تحديد مدى تأخر تاريخ القائمة. وهناك رأى موثوق يذهب إلى أن هذه القوائم تمثل حالة المملكة فى عهد يوشيا إلا أن هناك آراء لها سندها ظهرت مؤخرًا تعود بها إلى تاريخ أقدم أى إلى عهد يهوشافاط فى القرن التاسع. وهنا يصعب الحسم، فالوثيقة تم تنقيحها إما قبل إدراجها فى سفر يشوع أو فى حينه. ويكفينا أنها تمدنا بمخطط لتقسيم إدارى لمملكة يهوذا.

٤. مقاطعات مملكة إسرائيل

ليس لدينا شىء مماثل فيما يتصل بمملكة إسرائيل. ونميل إلى تطبيق النهج نفسه على قوائم البلدات الواردة بسفر يشوع والخاصة بأسباط الشمال، إلا أن هذه القوائم خليط من نقاط ترسّم الحدود القبَلية بصورة مبهمة وتكتظ بأسماء بلدات مستعارة من قوائم توراتية أخرى. ولا يسعنا سوى أن نفترض أن المملكة الشمالية أبقت على نظام مقاطعات سليمان طالما احتفظت بسيطرتها على أراضيها. وثمة إشارات عابرة فى الملوك الأول (٢٠: ١٤-٢٠) إلى رؤساء المقاطعات وتسمى هنا «مْدينوث» أى اللفظ نفسه الذى يرد فى سفر إستير فى الإشارة إلى «مرزَبانيات» (ولايات) الإمبراطورية الفارسية.

والشقف السامرية التى سبقت الإشارة إليها ضمن الحديث عن الممتلكات الملكية تمدنا ببعض التفاصيل عن المنطقة الوسطى من المملكة. فمن المسميات الجغرافية ما يبدو كأسماء مقاطعات تضم كلٌ منها عدة قرى، كأبيعذَر، حالِق، شكم،

شميداع، نوعة، حُجلة، سوريق. وهذه المقاطعات باستثناء الأخيرة وردت فى سفر يشوع (١٧: ٢-٣) باعتبارها عشائر منسَّى وضمن مسميات عديدة أُخرى قد تنطبق على تقسيمات إدارية. ويصدق ذلك بصورة مؤكدة على ترسة العاصمة القديمة حيث أثبتت حفائر تل الفرَح أنها احتفظت بأهميتها حتى القرن الثامن قبل الميلاد. وهذه الشقف لا تقدم لنا صورة كاملة بالطبع، فالحظ وحده الذى أبقى عليها وحفظها، ويبدو أنها كلها تشير إلى إدارة الممتلكات الملكية. فكل هذه المقاطعات كانت تعتمد على السامرة التى تم العثور بها على هذه الشقف. فكانت السامرة عاصمة المملكة والمركز الإدارى لأحد الأقاليم فى آن. وذهب البعض بقدر من التأكيد إلى أن هذه المقاطعات تشكل كافة الأراضى التى بقيت ليوآحاز من إسرائيل بعد غارات الآراميين وأهل يهوذا.

٥. الإدارة المحلية

تقدم وثائق بين النهرين وما يتعلق منها بعصر حامورابى بخاصة وفرة من المعلومات عن الإدارة الداخلية للأقاليم وعن المهام العديدة لولاتها ومساعديهم؛ أما ما بقى عن إسرائيل فشديد الندرة.

علمنا مصادفةً أن العاصمتين أورشليم والسامرة كان لكل منهما رئيس وكان يحمل لقب «سَر ها عير» (رئيس البلدة) أو «أشِر عَل ها عير» (الذى على البلدة). ولفظ «بلدة» كافٍ لوصف العاصمة كما فى أسفار الملوك الثانى (١١: ٢٠) وأشعياء (٦٦: ٦) وحزقيال (٧: ٢٣). فكان عمون رئيس السامرة هو من تلقى الأمر من أخاب بإلقاء النبى ميخا بن يملة فى السجن (الملوك الأول ٢٢: ٢٦). وورد ذكر أحد رؤساء السامرة دون اسمه جنبًا إلى جنب مع مدير القصر والشيوخ فى عهد ياهو

(الملوك الثانى ١٠: ٥). وفى عهد يوشيا كان بأورشليم بوابة تعرف بـ «بَابِ يَشُوعَ رَئِيسِ الْمَدِينَةِ» (الملوك الثانى ٢٣: ٨) ولو أن أحد خلفائه يسمى معسياهو كان رئيس البلدة آنذاك كما ورد بأخبار الأيام الثانى (٣٤: ٨) حيث يرد ذكره مع كاتب الملك والمسجل. ومن الواضح أنه كان موظفًا مهمًا يعينه الملك. وقبل ذلك بفترة طويلة وإبان المحاولات الفاشلة لإنشاء المملكة فى شكيم يرد ذكر أحد رؤساء البلدة (القضاة ٩: ٣٠) وكان معينًا من قبل أبيمالك (القضاة ٩: ٢٨). وليس لدينا دليل يثبت وجود منصب مماثل فى بلدات غير العاصمتين. قد تكون ثمة إشارة إلى النقيض؛ ففى الملوك الثانى (١٠: ٥) يردّ رئيس السامرة ومعه مدير القصر والشيوخ على رسالة موجهة إليهم من ياهو؛ ولكن عندما تدبر إيزابل لقتل نابوت لا تكتب إلا للشيوخ وأعيان يزرعيل، ولا نجد ذكرًا لأى رئيس للبلدة فى القصة مع أنه كان ينبغى أن يكون له دور رئيس فى ذلك باعتباره مسؤولاً معينًا من قبل الملك (الملوك الأول ٢١: ٨-١١). ومن المعروف أن فى أشور وبابل كان هناك رئيس للبلدة (رَب آلى) وعُمَد (حَزانو) فى البلدات الصغيرة؛ وهناك شواهد على مناصب كهذه فى ممالك مَرى على الفرات. أما فى أوجاريت فيبدو أن العمدة ('حزانو' أو 'حَزَن آلى') كان محافظ العاصمة حيث كانت له السلطة على السكان جميعًا عدا من نالوا النبالة من الملك. وهذا أقرب مثال موازٍ لمنصب «سَر ها عير» الوارد فى الكتاب المقدس.

وخارج العاصمتين يبدو أن الشؤون المحلية كانت تُترك للشيوخ (زقينيم). وكانوا يشكلون ما يشبه المجلس البلدى. وهم أولى الأمر بمقتضى تشريعات التثنية (١٩ و٢١: ١-٩، ١٨-٢١ و٢٢: ١٣-٢١ و٢٥: ٥-١٠). وفى أواخر عهد شاول يرسل داود رسائل وهدايا لشيوخ مختلف بلدات يهوذا (صموئيل الأول ٣٠: ٢٦-٣١). وكتبت إيزابل

رسائل لشيوخ يزرعيل (الملوك الأول ٢١: ٨) وكتب ياهو رسائل إلى شيوخ السامرة والمسؤولين الملكيين (الملوك الثانى ١٠: ١، ٥). ودعا يوشيا شيوخ يهوذا وأورشليم للاجتماع لسماع تلاوة الشريعة (الملوك الثانى ٢٣: ١). وفى بين النهرين وبدءًا من سجلات مرى فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد وحتى المراسلات الملكية لأسرة سرجون فى القرن الثامن قبل الميلاد يبدو الشيوخ نوابًا للشعب ومدافعين عن مصالحه ولكن دون أية وظائف إدارية. أما فى الإمبراطورية الحثية فيبدو أن الشؤون البلدية كانت تُترك لمجلس الشيوخ الذى كان يضطلع أيضًا بحل المنازعات المحلية بالتعاون مع قائد الحامية. كما كانت للبلدات الفينيقية مجالس للشيوخ وتأكد وجودها فى ببلوس وصور من خلال الوثائق غير التوراتية وانظر حزقيال (٢٧: ٩). وفى إسرائيل كان للشيوخ دور مماثل؛ ففى عصر المملكة واصلوا تنظيم حياة العشائر حيث اندمجت منذ ذلك الحين فى البلدات والقرى. وظلوا باقين بعد انهيار المؤسسات الملكية؛ فنجدهم مرة أخرى إبان السبى (حزقيال ٨: ١ و١٤: ١ و٢٠: ١، ٣) وبعد العودة (عزرا ١٠: ٨، ١٤).

الفصل التاسع

المال والأشغال العامة

١. العوائد الملكية وعوائد الدولة

لا نعرف عن النظام المالى أو موارد الدولة إلا القليل. وينبغى الإقرار أولاً بأنه لم تكن ثمة تفرقة بين عوائد الملك وعوائد المملكة. فكان ثراء الحاكم مظهر قوته وقوة المملكة التى يحكم (انظر الملوك الأول ١٠: ٢٣ وأخبار الأيام الثانى ١٧: ٥ و٢٦: ٨). وكان الملك يتكفل بالنفقات (على الجهاز الإدارى والجيش والدفاع القومى والأشغال العامة) ولكن كانت له فى الوقت نفسه سلطة مطلقة على كافة العوائد. ولم تكن هناك تفرقة بين الخزانتين القومية والدينية إلا نظريًا (انظر الملوك الأول ١٤: ٢٦). فقد يودع الملك فى المقدس غنائم أخذت من العدو (انظر يشوع ٦: ١٩) وهداياه الشخصية (صموئيل الثانى ٨: ١١ والملوك الأول ٧: ٥١ و١٥: ١٥ والملوك الثانى ١٢: ١٩) وكان عماله أيضًا يتولون مسؤولية التقدمات التى يقدمها الناس قربانًا (الملوك الثانى ١٢: ١٠ وما بعدها و٢٢: ٣-٤)؛ ولكن كان له أن يسحب من كل من خزانتى المعبد والقصر للوفاء بالاحتياجات العاجلة (الملوك الأول ١٥: ١٨ والملوك الثانى ١٢: ١٩ و١٦: ٨ و١٨: ١٥ وانظر القضاة ٩: ٤).

وكانت للملك سيطرة كاملة على عوائد الأملاك الملكية وأرباح مشروعاته التجارية والصناعية وضرائب الواردات ورسوم العبور التى تحصَّل من تجار القوافل

(الملوك الأول ١٠: ١٥) والجزية من الدويلات التابعة. وكان المورد الأخير كبيرًا فى عهد داود (صموئيل الثانى ٨: ٢، ٦) وفى عهد سليمان (الملوك الأول ٥: ١) إلا أنه تقلص بضياع الممتلكات الخارجية. فكان ميشع ملك موآب قبل أن يتحرر من قيد إسرائيل يدفع جزية عينية يقدرها الملوك الثانى (٣: ٤) بأرقام فلكية (مِئَةَ أَلْفِ خَرُوفٍ وَمِئَةَ أَلْفِ كَبْشٍ بِصُوفِهَا). وورد فى أخبار الأيام الثانى (١٧: ١١) أن الفلسطينيين كانوا يدفعون جزية ليهوشافاط وأن العربان قدموا له سبعة آلاف وسبعمئة من الكباش ومثلهم من رءوس الماعز. وكان العمونيون يدفعون جزية لعزيا كما ورد بأخبار الأيام الثانى (٢٦: ٨).

٢. التبرعات «الطوعية» أو الاستثنائية

إلى جانب ذلك كانت هناك هدايا السفارات الأجنبية. ويقال إن ملوك الأرض جميعًا كانوا يتمنون لقاء سليمان وإن كلاً منهم كان يأتى بهداياه (الملوك الأول ١٠: ٢٤-٢٥) ولكن لم يكن منهم من فاق ملكة سبأ سخاءً (الملوك الأول ١٠: ٢، ١٠). وقبلها أرسل ملك حماة لداود آنية من الذهب والفضة والنحاس (صموئيل الثانى ٨: ١٠) وأرسل مرودخ بلادان هدية لحزقيا (الملوك الثانى ٢٠: ١٢ = أشعياء ٣٩: ١). إلا أن هذه المجاملات لم تكن ربحية، إذ كان على ملك إسرائيل أن يردها بسخاء يماثلها (الملوك الأول ١٠: ١٣). وهى فى الحقيقة عادة كانت سائدة بين ملوك الشرق.

وكان الحاكم يحقق ربحًا أوضح من الهدايا التى كان على كل من يدخل البلاط أن يقدم. فعندما تم السماح لداود بالمثول بين يدى شاول لم يأت معه إلا بتقدمة متواضعة (صموئيل الأول ١٦: ٢٠) أما حين أوفِد نَعمان من قبل سيده إلى ملك إسرائيل فكانت هديته مما يليق بالأمراء (الملوك الثانى ٥: ٥). وبمناسبة تتويج الملك

كانت العادة تحتم على عمال الملك أن يقدموا الهدايا للملك حين يحلفون له يمين الولاء (صموئيل الأول ١٠: ٢٧). وورد ذكر ما يشبه هذه التبرعات الطوعية فى قليل أو كثير فى وثائق أوجاريت.

وفى أوقات الخطر كان الملك يأمر بفرض ضريبة استثنائية. ففرض منحيم مثلاً ألف وزنة من الفضة على أعيان إسرائيل جميعًا بمعدل خمسين شاقل للرأس بغرض كسب عطف تجلاث بيلصر الثالث (الملوك الثانى ١٥: ١٩-٢٠). وجمع يوياقيم المئة وزنة من الفضة والعشر وزنات من الذهب التى فرض فرعون مصر عن طريق فرض ضريبة على شعب يهوذا كلٌّ بقدر غناه (الملوك الثانى ٢٣: ٣٣-٣٥).

٣. العشور

ذهبت بعض الشروح إلى أنه باستثناء هذه التبرعات العارضة لم يكن أهل إسرائيل خاضعين لضرائب منتظمة، إلا أن ذلك أمر تدحضه حقائق عدة. فمقاطعات سليمان تنم عن وجود نظام لجباية عوائد عينية لم يكن تحصيلها قاصرًا على الأملاك الملكية، وعندما يقول أخبار الأيام الثانى (١٧: ٥) إن يهوذا كلها أتت بالهدايا ليهوشافاط يستشف أن هذه الهدايا كانت ضريبة سنوية تشبه جزية الدويلات التابعة. ومع أن التكوين (٤٧: ١٣-٢٦) يصف نظام الأرض فى مصر بأنه شىء غريب ويعزو أصله ليوسف فإن ما يثير دهشة الكاتب ليس دفع العوائد لفرعون، بل امتلاكه الأرض كلها عدا أرض المعابد وأن كل المصريين عبيد أرض للتاج على نقيض نظام المِلكية الخاصة الذى كان سائدًا فى إسرائيل.

ويتنبأ صموئيل الأول (٨: ١٥، ١٧) بأن الملك سيقوم بفرض العُشر على الحقول والكروم والقطعان. وكان هذا النظام ساريًا فى الممالك المجاورة كما ثبت فى نصوص

أوجاريت. وينص الكتاب المقدس على أن للملك أن يترك هذا العائد لعماله، وهـذا مثبت فى نصوص أوجاريت أيضًا، وربما كان هناك تلميح إلى ذلك فى سفر عامـوس (٥: ١١) حيث يوبخ النبى رجال السلطة لقهرهم رجلاً فقـيرًا بـانتزاع الجزيـة مـن محصوله.

ويبدو أن أول حصدة للأرض كانت من حق الملك (عاموس ٧: ١) فيما يشبه حق المرعى الذى كان لحاكم أوجاريت. ففى كل من أوجاريت وإسرائيل كان يمكن إعفاء أحد الأفراد أو أسرته من العشور والسخرة بعطف من الملك (صـموئيل الأول ١٧: ٢٥).

على غرار هذه المؤسسة التى ترجع إلى الحقبة الملكية يحدد حزقيـال العائـد الذى يدين به شعب الأرض كله من قمح وشعير وزيـت وماشـية (حزقيـال ٤٥: ١٣-١٦) لحاكم إسرائيل بالإضافة إلى ما يُبقى له من ممتلكات؛ وفى مقابـل ذلـك ووفقًـا لمثُـل السلطة الدينية كمـا يتـصورها حزقيـال يتـولى الحـاكم مـسؤولية كافـة القـرابين والتقدمات العامة (حزقيال ٤٥: ١٧).

وتم بلوغ مرحلة نهائية عندما تأسست الحكومة الدينية فعليًا بعـد العـودة مـن السبى؛ فتعهد الشعب بدفع ثلث شـاقل سـنويًا للهـيكل وبـاكورة محـصول الأرض والماشية وعشر الأرض وبعض التقـدمات مـن الحطـب (نحميـا ١٠: ٣٣-٤٠). وتـم تكليف الثقاة بجمع هذه العوائد وتخزينهـا وتوزيعهـا (نحميـا ١٢: ٤٤-٤٧ و١٣: ١٠-١٣). وبالطبع يمكن تأويل هذه الإجراءات بأنها تطبيق للشرائع الكهنوتية الخاصـة بالعُشر المقرر للمقدِس ووزرائه، ولكن أيًا كان تاريخ هذه الأحكام فلا شك أن هذا التشريع الدينى يعد الموازى لمؤسسة مدنية مماثلة أو بقاياها.

٤. السخرة

كانت السخرة شائعة فى الشرق القديم. وهناك شواهد عليها فى بين النهرين الأدنى منذ أقدم العصور وحتى العصر البابلى المتأخر. وتقضى التشريعات الأشورية بمعاقبة بعض المجرمين بفترة من السخرة للملك. واحتفظ بنو إسرائيل بذكرى أليمة عن المهام التى فرضت على أسلافهم فى مصر (الخروج ١: ١١-١٤ و٥: ٤-١٩ وانظر التثنية ٢٦: ٦) ولو أن نصيبهم لم يكن أقل من سائر رعايا فرعون. كما ورد ذكر السخرة فى وثائق الشام وفلسطين قبل استقرار بنى إسرائيل بها.

وفى إسرائيل لم يتم تنظيمها إلا بعد إنشاء المملكة؛ وكانت إحدى المساوئ التى تنبأ بها صموئيل الأول (٨: ١٢، ١٦-١٧). وفرضها داود على العمونيين (صموئيل الثانى ١٢: ٣١) ما لم يكن ذلك معناه أنهم تدنوا إلى درك العبودية بمعناها الحرفى. وكان العدو المهزوم إذا كتبت له الحياة يحكم عليه بهذه العقوبة (أشعياء ٣١: ٨ والمراثى ١: ١). وفى أواخر عهده يقال إن داود كان له وزير للجزية (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٤) إلا أن هذه العبارة ليست مؤكدة. على أى فهذا التشريع لا يظهر مكتملاً إلا فى عهد سليمان؛ فالمنشآت الكبرى التى أنجز كبناء الهيكل والقصر وحصن أورشليم والبلدات العسكرية (الملوك الأول ٩: ١٥-١٩) تطلبت حشودًا من الأيدى العاملة. وكان لسليمان عبيد دولة تحت إمرته بالطبع وكان يستعين بهم فى أسطول البحر الأحمر وفى مصنعه بعصيون جابر، وربما تمت الاستعانة بهم أيضًا فى المنشآت الكبرى التى شيدت فى عهده. ويستشف من نص الملوك الأول (٩: ٢٠-٢٢) أن كل من عملوا فيها كانوا من نسل الكنعانيين الذين نجوا من الإبادة وأن بنى إسرائيل لم يمدوا الملك إلا بالجنود والضباط؛ إلا أن هذه المعلومة لا تطالعنا فى

وثيقة قديمة؛ فالنص مدون بأسلوب التثنية ويعكس رأيًا من أواخر عصر المملكة. ويتكرر هذا الرأى نفسه فى أخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ٢: ١٦-١٧ و٨: ٧-٩) حيث يرد صراحةً أنه لم تتم الاستعانة فى هذه الأعمال الإنشائية إلا بالأغراب المقيمين.

والنصوص الأقدم لا تقل صراحة فى تقرير أن بنى إسرائيل كان لهم دور. فجمع سليمان العمال للسخرة (ماس) من «جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ» (الملوك الأول ٥: ٢٧)، فجمع ثلاثين ألف عامل أرسل عشرة آلاف منهم إلى لبنان لشحن الخشب الذى قطعه عمال ملك صور (الملوك الأول ٥: ٢٠، ٢٣، ٢٧-٢٨). كما يقال إنه كان عنده سبعون ألف حمّال وثمانون ألف حجّار مسخرين فى أورشليم مع بنائى حيرام ونجاريه (الملوك الأول ٥: ١٥-١٨). وكان «عمال بيت يوسف» (الملوك الأول ١١: ٢٨) الذين كان يرأسهم يربعام من بنى إسرائيل. وكان هذا العبء الذى ألقى على كاهل بنى إسرائيل هو الذى دفع يربعام إلى الثورة (الملوك الأول ١١: ٢٦ وما بعدها) واعتُبر السبب الأول للانفصال السياسى بعد وفاة سليمان (الملوك الأول ١٢: ٤-١٦).

كان عمال السخرة عليهم مشرفون ورؤساء (الملوك الأول ٥: ٣٠ و٩: ٢٣ و١١: ٢٨) يأتمرون بأمر رئيس السخرة أدورام بن عبدا وكان على ما يبدو فينيقيًا ومن وزراء سليمان (الملوك الأول ٤: ٦ و٥: ٢٨). وكان أدورام هذا الذى أرسله رحبعام - حمقًا منه أو لاستفزازه - لقمع متمردى بنى إسرائيل، وهو الذى قتلوا رجمًا بالحجارة (الملوك الأول ١٢: ١٨).

وليس فى التاريخ اللاحق أى ذكر لأى رئيس آخر لعمال السخرة، ويبدو أن السخرة لم تعد مؤسسة ثابتة بعد عهد سليمان. ولكن لابد أن كان ملوك إسرائيل

ويهوذا يلجأون إليها من حين لآخر لإنجاز مشروعات التشييد المنسوبة إليهم؛ فهناك شواهد صريحة على ذلك فى عهد آسا الذى دعا كل رجل فى يهوذا لتحصين جبع والمصفاة (الملوك الأول ١٥: ٢٢). إلا أن الشعور العام كان يعتبر هذه السخرة غصبًا، فيدين إرمياء يوياقيم لتشييده قصره دون مراعاة للعدالة إذ سخر الناس للعمل دون أجر (إرمياء ٢٢: ١٣). وهذا يفسر إحجام كتّاب أسفار الملوك وأخبار الأيام عن الاعتراف باستعانة سليمان بعمال سخرة من بنى إسرائيل. وفى عهد نحميا أعيد بناء أسوار أورشليم بأيدى فرق من المتطوعين؛ ويكتفى الكاتب بالإشارة إلى رفض زعماء تقوع المشاركة فى ذلك (نحميا ٣: ٥).

الفصل العاشر

الشريعة والعدالة

١. التشريعات

إن الشريعة (توراه) تعنى فى المقام الأول تعاليم أو عقيدة أو حُكم يتخذ بصدد حالة بعينها. واللفظ بصورة عامة يعنى مجمل الأحكام التى تحكم علاقات البشر بالرب وفيما بينهم. ثم أصبح اللفظ علمًا على الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس أى أسفار موسى الخمسة استمرارًا لتعاليم الرب لشعبه والسبل التى كان على شعبه أن يلتزم فى حياته الأخلاقية والاجتماعية والدينية. وكل تشريعات العهد القديم فى أسفار موسى الخمسة.

(أ) **الوصايا العشر**: وتضم «الكلمات العشر» ليهوه أى الأحكام الأخلاقية الأساسية للأخلاق والدين. ووردت مرتين (الخروج ٢٠: ٢-١٧ والتثنية ٥: ٦-٢١) ببعض الفوارق المهمة، إلا أن النصين ناشئان عن صيغة بدائية أقصر يمكن إرجاعها لعصر موسى.

(ب) **تشريعات العهد** (الخروج ٢٠: ٢٢-٢٣: ٣٣) وهى مجموعة وضعية يمكن أن نميز بها قسمًا مركزيًا (الخروج ٢١: ١-٢٢: ١٦) يجمع «أحكام» أو «فرائض» (مشپاطيم) التشريع المدنى والجنائى، وهو تشريع لجماعة من الرعاة والفلاحين. والسياق الحالى (انظر الخروج ٢٤: ٣-٨) يربطها بعهد سيناء كالوصايا العشر التى

تسبقه إلا أن التعاليم الخاصة بالعبيد والماشية والحقول والكروم والديار لا تنطبق إلا على مجتمع استقر فعلاً. ولهذا التشريع صلات واضحة بلعنات التثنية (٢٧: ١٥-٢٦) و«الشريعة» (التثنية ٢٧: ٢٦) التي كان ينبغي إعلانها فوق جبل عيبال (أو جريزيم؟) بعد دخول أرض كنعان (التثنية ٢٧: ١١-١٤). وهذا الأمر الموسوي نفذه يشوع حسب ما ورد بسفر يشوع (٨: ٣٠-٣٥)، وكلماته الافتتاحية تذكّر بشريعة المذبح التي يستهل بها شريعة العهد (الخروج ٢٠: ٢٤-٢٥). إلا أن هذه الفقرة من يشوع ٨ لا تتواءم مع سياقها الحالي قدر تواؤمها مع الاجتماع في شكيم حيث أعطى يشوع الشعب فريضة (مشپاط) مدونة في «سفر الشريعة» (يشوع ٢٤: ٢٥-٢٦). ولا سبيل للجزم بأن «شريعة العهد» بالصيغة التي وصلتنا هي الشريعة الفعلية التي أعلنها يشوع في شكيم، ولكن يمكن القول إن الشواهد الداخلية وشواهد التراث تتفق حول تأريخ هذه الشريعة بأوائل أيام الاستقرار بكنعان وقبل تأسيس الدولة. فهي شريعة اتحاد القبائل.

(ج) **التثنية**: وهي تشكل في الجزء التشريعي منها مجموعة فرائض أخرى تجمع بين بضع مجموعات قصيرة من تشريعات ربما نشأت بطرق شتى. ويكرر بعضها تعاليم شريعة العهد ويعدلها بعضها الآخر كالتشريعات الخاصة بالمقدِس وبالعبيد، وبعض ثالث منها مضاف. ويبدو أن هذه الشرائع وضعت لتحل محل الشرائع القديمة لأخذ التطور الاجتماعي والديني العام في الاعتبار؛ كما تنم عن تغيير في الجوهر بتركيزها على الوجدان وبنبرة الوعظ التي تغلب على أحكامها. وهي في الأساس «الشريعة» التي اكتُشفت في الهيكل في عصر يوشيا (الملوك الثاني ٢٢: ٨ وما بعدها). وتضم عناصر قديمة نشأت في جزء منها على الأقل في المملكة الشمالية ولكن

يصعب تحديد تاريخ جمعها وإتمامها قبل عصر يوشيا. ومن الفرضيات المقبولة فى هذا الصدد أنها جيء بها إلى يهوذا بعد سقوط السامرة وتم جمعها فى عهد حزقيا.

(ء) **شريعة القداسة** (اللاويين ١٧-٢٦) وهى أيضًا موضوعة، وتضم عددًا من الثنائيات ولكنها تنطوى على وحدة تبدأ كالتثنية بأحكام خاصة بالقرابين وتنتهى بالبركات واللعنات وتختلف عنها بانشغالها الشديد بالطقوس والكهانة وبتذكيرها الدائم بقدسية يهوه وشعبه. وقد تمثل العادات التى سادت فى أواخر عصر المملكة، ونشأت فى بيئة تختلف عن بيئة التثنية وتم جمعها إبان السبى. وربما أدخلت عليها بعض الإضافات قبل ضمها إلى أسفار موسى الخمسة أو بعده.

(هـ) **الشرائع الكهنوتية**. تتألف بقية سفر اللاويين من مجموعات أخرى من التشريعات الخاصة بالقرابين (اللاويين ١-٧) وطقوس تنصيب الكهنة (اللاويين ٨-١٠) وأحكام الطهارة (اللاويين ١١-١٦) تضاف إليها النصوص التشريعية المتناثرة فى سفرى الخروج والعدد وترتبط بأحداث حقبة الصحراء. ويشكل مجمل هذه الأحكام والقصص التى تضمنتها ومعها شريعة القداسة ما يطلق عليه النقاد «الشريعة الكهنوتية». وتضم بعض الأحكام الموغلة فى القدم إلى جانب بعض آخر أحدث بكثير، ولم يتم صوغها فى صورتها النهائية إلا فى الجماعة اليهودية بعد عودتها من السبى.

هذا التعريف المختصر كافٍ لإيضاح مدى اصطناعية تشريعات بنى إسرائيل ومدى تباينها من حيث الخلفية والتوقيت ومدى ارتباطها الأكبر بالحياة الدينية منها بالحياة المدنية. وهذه نقاط سنضطر للعودة إليها، ولكن قبل أن نشرع فى تناولها علينا أن نقارن مجمل هذا التشريع بتشريعات سائر شعوب الشرق القديم.

٢. شرائع الشرق فى العصور القديمة

من الحقائق المشهودة أن مصر بكل ما بقى فيها من كتابات ودعاوى لم تترك لنا سفرًا فى التشريعات (مرسوم حورِم حِب لا يزيد عن وثيقة إدارية)؛ وليس هناك أى سجل يثبت اهتمام أى من ملوك مصر بسن التشريعات باستثناء بضع تشريعات قام بجمعها ديودورس الصقلى (٩٤/١) فى حقبة متأخرة وليس باستطاعتنا الرجوع إليها. وكان أحد الغزاة الأجانب وهو داريوش الذى أصدر التشريع الوحيد المسجل فى نص مصرى. ويبدو أن مصر لم تجد حاجة لتشريعات مكتوبة لأنها كان لها قانون حى هو الفرعون ابن رع وهو إله على الأرض وكانت كلمته القانون. ولم يكن فى اللغة المصرية لفظ بمعنى القانون. وأقرب الألفاظ إلى هذا المعنى «مَعَت» الذى يشمل مفهومى الحق والعدل وهو صفة إلهية لفرعون. وكان القضاة يصدرون أحكامهم وفقًا لمبادئ هذا «الحق الذى هو عدل» وتطبيقًا للأعراف المكتوبة أو تنفيذًا لتوجيهات الحاكم.

أما بابل فبقيت منها مجموعات تشريعية عدة تنسب لمبادرة من أحد الملوك أو وضعت باسمه وهى موغلة فى القدم. ويرجع تشريع أور-نامو أو أور إلى حوالى ٢٠٥٠ قبل الميلاد، وتشريع ليبت عشتار إلى حوالى ١٨٥٠ ق.م؛ وتشريع مدينة إشنونا أعلنه أحد الملوك المجهولين سبق حامورابى بفترة طويلة وربما سبق ليبت عشتار؛ وأخيرًا كان تشريع حامورابى البابلى الذى صدر فى حوالى سنة ١٠٧٠ أول وأكمل ما اكتُشف من تشريعات. وكل هذه ليست «قوانين» بالمعنى الحديث الذى نعرف؛ أى ليست مجموعات قوانين يحتكم إليها القضاة فى الأحكام التى يصدرون. ويلاحظ أننا لا نطالع فى نصوص بين النهرين عبارات من قبيل «تطبيقًا للقانون» أو «بمقتضى

قانون كذا». بل ليس هناك أى لفظ بمعنى «قانون» بصفة عامة. فالملك يحكم والقضاة يصدرون الأحكام وفقًا «للعدالة» (مِشارو) أو «الحق» (كيتو) تبعًا للعرف الجارى فى دعاوى مماثلة. من ثم لم يكن الأمر يختلف عنه فى مصر، أما فى بين النهرين فتم جمع هذا التراث التشريعي أو القضائى فى ظل بعض الظروف وتم تدوينه لمصلحة الشعب أكثر من كونه لصالح القضاة. ومع ذلك فإن هذه التشريعات لم تكن نصوصًا ملزِمة كما هو الحال فى تباين الأحكام الصادرة فى دعاوى متماثلة وفقًا لقوانين قضائية معاصرة.

ومجموعة التشريعات الأشورية التى تم جمعها فى حوالى سنة ١٠١٠ ق.م والتى تستند إلى مادة أقدم اعتُرِف بها منذ مدة طويلة ككتاب تشريعى أو قضائى إلا أنه لا يغطى إلا مجالات بعينها ولا يسعى إلى تطبيق القانون العام للدولة. وربما كان من عمل قاضٍ خاص، ولكن حتى لو كان الهدف من جمعه أن يستعين به القضاة بمقتضى سلطة رسمية فإنه كان سيصبح مجرد مرجع لا قانونًا رسميًا عامًا.

والتشريعات الحثية محفوظة فى نسخ ربما ترجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد ولكنها جُمعت على ما يبدو فى حوالى سنة ١٠٥٠ ق.م. وهى غالبًا ما تضع تناقضًا بين «ما ينبغى فعله» و «ما تم فعله فيما مضى»، ويتمثل التغيير عادةً فى خفض العقوبة. من ثم فهى تستند إلى تشريع عرفى أقدم. ولا تشكل مجموعة تشريعات بل مجموعة من التشريعات الأشورية أقل ترابطًا. فهى فى معظمها تخص دعاوى بعينها مع افتراض مسبق بأن الدعاوى العادية يتم الفصل فيها بأحكام مبسطة تحظى بالقبول العام.

وليست هناك مجموعة مماثلة بقيت من الشام أو فلسطين حيث تندر النصوص التشريعية للغاية باستثناء قطعتين اكتُشفتا مؤخرًا فى راس شمرة وألالاخ بشمال الشام. والسمة الرئيسة فيهما المكانة الخاصة للملك حيث يتصرف كممثل للسلطة الشعبية، والقضاء شأن خاص به دونما إشارة إلى تشريع للدولة. وتتميز صيغتهما ببعض السمات المميزة، إلا أنهما لا تحويان شيئًا يختلف عما نجد فى سائر بقاع الشرق القديم، سواء فى آسيا الصغرى أو بابل أو حتى فى عيلام.

هذا التوحد فى جوهر تشريعات الشرق أهم من التفاوت فيما بين المناطق والحقب. فهو تعبير عن حضارة مشتركة أدى تطبيق مبادئ قضائية واحدة فيها إلى إفراز تشريع عرفى متماثل.

٣. مصادر تشريعات بنى إسرائيل

ينتمى التشريع المدنى فى العهد القديم للعالم القديم نفسه ولو أنه يتسم بأصالة ستتأكد فيما بعد. فالصلات الوثيقة وحتى الهوية العرَضية للتعبير والتى تطالعنا بين تشريعات بنى إسرائيل من ناحية وتشريعات حامورابى أو المجموعة الأشورية أو تشريعات الحثيين من ناحية أخرى، لا ينبغى تفسيرها بأنها استعارة مباشرة، بل تأثر بتشريع عرفى واحد سائد.

وتشريعات العهد القديم مجموعات أحكام خاصة كسائر «تشريعات» الشرق بل أقل منها توحدًا. كما أنها أكثر تنوعًا؛ فالأحكام الأخلاقية أو الدينية أو الطقسية نجدها جنبًا إلى جنب مع مواد خاصة بالتشريع المدنى أو الجنائى. وتقع التشريعات فى فئتين من حيث الأسلوب. فهناك تشريعات بصيغة فتاوى تمثل فيها أداة الشرط الافتراضية «إذا» دعوى أصيلة يليها الحكم فيها: «إِنِ ارْتَهَنْتَ ثَوْبَ صَاحِبِكَ فَإِلَى

غُرُوبِ الشَّمْسِ تَرُدُّهُ لَهُ» (الخروج ٢٢: ٢٥). «وَإِذَا نَطَحَ ثَوْرٌ رَجُلاً أَوِ امْرَأَةً فَمَاتَ يُرْجَمُ الثَّوْرُ» (الخروج ٢١: ٢٨). وهناك تشريعات أخرى بصيغة قطعية تسن أحكامًا أو نواهٍ بضمير المخاطب فى زمن المستقبل: «لا تدع ساحرة تعيش» (الخروج ٢٢: ١٧). «لا تطبخ جديًا بلبن أمه» (الخروج ٢٣: ١٩ والتثنية ١٤: ٢١ إلخ). وتستعمل صيغة الفتوى فى التشريعات الدنيوية فى الأساس، والأحكام القطعية فى التشريعات المتعلقة بالعبادات. ولكن ينبغى أن نلاحظ أن الفارق فى الأسلوبين واستعمالهما أقل حدة مما يظن البعض.

وما أصل هاتين الصيغتين؟ هناك نظرية تحظى بالقبول حاليًا ترى أن «الفتوى» صيغة مستعارة من التشريع الكنعانى الذى واجه بنو إسرائيل حين استقروا فى الأرض، وأن الحكم «القطعى» يمثل التراث الإسرائيلى الصرف. وإذا تحدثنا عن صياغة التشريع الكنعانى فسيكون حديثنا مجرد حدس، فليس بين أيدينا أية نصوص تشريعية تجسده، ويبدو من نصوص ألالاخ وراس شمرة القضائية أنه لم يكن يختلف كثيرًا عن سائر تشريعات الشرق. وتبقى حقيقة مفادها أن تشريعات بين النهرين جُمعت بصيغة فتاوى وأن بعض تشريعات بنى إسرائيل تشبهها فى أسلوبها تمامًا. وتشريعات بنى إسرائيل تجمع أحكامًا عرفية كما تفعل هذه التشريعات.

والصيغة القطعية لا وجود لها فى هذه التشريعات. إلا أن أصالة بنى إسرائيل فى هذا المجال تفقد معناها إذا قورنت بالمعاهدات التى فَرض ملوك الحثيين على الدويلات التابعة لهم. فهذه المعاهدات تتضمن عبارات تبدأ بأداة الشرط «إذا»، وعبارات بصيغة أحكام من قبيل: «احتفظ بالأرض التى أعطيتك ولا تشته قطعة

من أرض حثى»، وهى صيغة تشبه صيغة الوصايا العشر: «لاَ تَشْتَهِ بَيْتَ قَرِيبِكَ ...» (الخروج ٢٠: ١٧). كما أن لدينا بقايا شائهة من ثلاث معاهدات تبعية أشورية وجزء مهم من معاهدة مدونة بالآرامية تم العثور عليها فى صفيرة بالقرب من حلب، وعُثر مؤخرًا على معاهدة تبعية فرضها أسرحدون على بعض أمراء ميديا. والنقاط الأساسية فى معاهدات الحثيين نجدها كذلك فى هذه المعاهدات الأشورية؛ وترجع النصوص إلى الألفية الأولى ويمكن مقارنتها بتشريعات العهد القديم. إلا أن بنية تشريعات العهد القديم أشبه كثيرًا ببنية الوثائق الحثية التى ترجع إلى النصف الثانى من الألفية الثانية. كما عُثر براس شمرة على شقف من معاهدات فرضها أحد ملوك الحثيين على ملك أوجاريت.

٤. خصائص تشريعات بنى إسرائيل

إن أوجه الشبه هذه ليست عرَضية. فالعهد بين يهوه وشعبه كان لا بد أن يوثق بمعاهدة، وبين الرب والبشر لا تكون هذه إلا معاهدة تبعية وولاء. وكانت تشريعات بنى إسرائيل القديمة تشبه عبارات معاهدة كهذه فعلاً. فالوصايا العشر وثيقة العهد الذى قُطع فى سيناء نُقشت على أحجار ضخمة عَهد بها الرب لموسى (الخروج ٢٤: ١٢) وهى ألواح الشريعة (عيدوث: الخروج ٣١: ١٨) أو ألواح العهد (بريث: التثنية ٩: ٩). وتشريعات العهد كما رأينا يمكن ربطها بعهد شكيم حين أبرم يشوع عهدًا بين يهوه والشعب وجعل للشعب فريضة وحكمًا (يشوع ٢٤: ٢٥-٢٦). وتشريعات التثنية أيضًا تعبر عن عهد: إذ وضعت إجمالاً للشروط المصاحبة لهبة الأرض المقدسة (التثنية ١٢: ١ وانظر ١١: ٣١-٣٢)، وبعد اللعنات والبركات تبلغ ذروتها بالكلمات التالية: «هَذِهِ كَلِمَاتُ العَهْدِ الذِى أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى أَنْ يَقْطَعَهُ مَعَ

بَنِي إِسْرَائِيل فِي أَرْضِ مُوآبَ فَضْلاً عَنِ العَهْدِ الذِي قَطَعَهُ مَعَهُمْ فِي حُورِيبَ» (التثنية ٢٨: ٦٩). وبذلك يرتبط تشريع التثنية بالوصايا العشر متجاوزًا تشريعات العهد التي يعلن أنه يجبّها. وفي عهد يوشيا لقي تشريع التثنية القبول عند ملك الشعب باعتباره عهدًا مع يهوه (الملوك الثاني ٢٣: ٢-٣). ولا تزال هناك سمات معاهدة في تشريع القدسية الذي ينتهي بالتذكير بالعهد (اللاويين ٢٦: ٤٢-٤٥) ويختتم بعبارة: «هَذِهِ هِيَ الْفَرَائِضُ وَالأَحْكَامُ وَالشَّرَائِعُ الَّتِي وَضَعَهَا الرَّبُّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اللاويين ٢٦: ٤٦).

وإذا سلمنا بذلك جدلاً تظهر أوجه تشابه أخرى بين تشريعات العهد القديم ومعاهدات الشرق. فالأخيرة تبدأ بمقدمة تاريخية تطول في بعض الحالات تذكّر بالأحداث التي أدت إلى إبرام المعاهدة. وكذلك إعلانا الوصايا العشر إذ يتمهد لهما بمقدمة شديدة الإيجاز عن الحقائق السابقة (الخروج ٢٠: ١ والتثنية ٥: ٤-٥). ويلاحظ بعض التطور في قصة معاهدة شكيم (يشوع ٢٤: ٢-١٣) التي عزونا إليها شريعة العهد؛ ففي الإصحاحات الأولى من سفر التثنية تصبح سجلاً لتاريخ الشعب بأكمله. وتنتهي معاهدات الشرق بصيغ للعن والمباركة عقابًا على نقض العهود أو ثوابًا على احترامها. وكذلك تشريع القدسية وتشريع التثنية ينتهيان ببركات ولعنات (اللاويين ٢٦: ٣-٤١ والتثنية ٢٨). وليس في شريعة العهد خاتمة كهذه في سياقها الحالي؛ إلا أن هذا ليس السياق الأصلي، وإذا صح ربطنا بين هذا التشريع ومعاهدة شكيم فهو أيضًا كان يتضمن لعنات وبركات (انظر يشوع ٨: ٣٤ والتثنية ١١: ٢٦-٢٩ و٢٧: ١٢-١٣): وستكون اللعنات تلك المدرجة في سفر التثنية (٢٧: ١٥-٢٦) والتي كانت ترتبط بشريعة العهد ارتباطًا وثيقًا كما سبقت الإشارة.

نُقشت تشريعات الشرق على ألواح أو حفرت على نصب ووضعت فى مقدِس فى حضرة الآلهة. ونقشت الوصايا العشر على لوحين وأودعت الخيمة المقدسة فى تابوت «العهد» أو «الشريعة». ودونت معاهدة شكيم فى سفر حسب ما ورد فى يشوع (٢٤: ٢٦) وعلى أحجار حسب ما ورد فى موضع آخر من يشوع (٨: ٣٥) وفى التثنية (٢٧: ٢-٤) وأودع سجل هذه المعاهدة مقدِس يهوه (يشوع ٢٤: ٢٦-٢٧). ونكرر أن «سفر الشريعة» - التثنية - اكتُشف فى الهيكل بأورشليم (الملوك الثانى ٢٢: ٨).

ومن المعاهدات الحثية ما يرتب النص ليُتلى دوريًا أمام الملك التابع وشعبه. وكذلك يوصى التثنية (٣١: ١٠-١٣) بتلاوة الشريعة على الملأ مرة كل سبع سنوات. ومن المرجح أن مثل هذه التلاوات كانت تتم بالفعل بل ربما على فترات أقصر ضمن احتفال سنوى مثلاً لتجديد العهد على غرار ما سُجل فى لفائف البحر الميت عند طائفة قمران. ولا تشير الأسفار التاريخية إلا إلى التلاوات التى كانت تتم فى ظروف استثنائية بعينها كإصلاحات يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٩) وعقب اكتشاف التثنية (الملوك الثانى ٢٣: ٢) وعقب إعلان شريعة عزرا (نحميا ٨: ٤-١٨).

ولما كانت هذه المعاهدات تحكم علاقات اعتماد إسرائيل على يهوه لا على سيد من البشر فإن شريعة بنى إسرائيل على الرغم من كل أوجه تشابهها شكلاً ومضمونًا تختلف اختلافًا جذريًا عن صيغ «معاهدات» الشرق وبنود «تشريعاتها». فهى شريعة دينية وتقيم مبادئ العهد مع يهوه، وكان هدفها ضمان بقاء هذا العهد ساريًا. وصحيح تمامًا أن المعاهدات الحثية والأشورية تتخذ من آلهتهم ضامنين، وأن ليبت عشتار تبدو شارحة لإنليل فى مقدمة تشريعاتهم وفى خاتمتها، ويتخذ

حامورابى صورة «ملك العدالة الذى عهد إليه شَمَش بالشريعة»؛ إلا أن الرب لم يكن مجرد ضامن للعهد بل كان طرفًا فيه، وما من تشريع شرقى يمكن مقارنته بشريعة بنى إسرائيل التى يُنسب تنزيلها بأكملها للرب. وإذا كانت تتضمن أحكامًا أخلاقية وطقسية بل تمتزج بها فى الغالب فإن هذا مرجعه أنها تشمل نطاق العهد الإلهى بأكمله وأن هذا العهد كان يحكم علاقات البشر فيما بينهم وبالرب.

وكانت الشريعة ميثاق العهد مع الرب؛ لذا فإنها اشتملت على التزامات تقع على عاتق الشعب ولكنها كانت فى الوقت نفسه مجموعة تعاليم موجهة إليهم. ومن هذه النقطة تتجلى سمة أخرى من سمات تشريعات بنى إسرائيل. فأحكامها وعلى خلاف كافة تشريعات الشرق الأخرى غالبًا ما يدعمها دافع يبررها. وقد يكون هذا تفسيرًا مبسطًا يقوم على الفطرة السليمة؛ فإذا ضاجع رجل فتاة مخطوبة فى المدينة يموت كلاهما رجمًا: الفتاة «مِنْ أَجْلِ أَنَّهَا لَمْ تَصْرُخْ فِي الْمَدِينَةِ وَالرَّجُلُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ أَذَلَّ امْرَأَةَ صَاحِبِهِ» (التثنية ٢٢: ٢٤). وقد يكون الدافع أخلاقيًا، ففى مجال القضاء لا تُقبل الهدايا «لأَنَّ الرَّشْوَةَ تُعْمِي الْمُبْصِرِينَ» (الخروج ٢٣: ٨). والدافع دينى فى الغالب كما فى الوصايا العشر نفسها، فعبادة الأوثان محرمة «لأَنِّي أَنَا الرَّبَّ إِلَهَكَ إِلَهٌ غَيُورٌ» (الخروج ٢٠: ٥)؛ وهو الحال فى «تشريع القدسية» حيث تتأكد الأحكام بتكرار عبارة «أَنَا الرَّبَّ إِلَهَكَ». وقد يكون استعانة بالتاريخ لا سيما ذكرى النجاة من مصر (الخروج ٢٣: ٩ واللاويين ١٩: ٣٦ والتثنية ٥: ٥١ و٢٤: ١٨ إلخ). وتبين الأمثلة المذكورة أن هذه الدوافع ترتبط بالتشريعات القطعية والفتاوى على السواء ونجدها فى مجموعات تشريعية متباينة. وتزيد نسبتها فى التثنية و «شريعة القدسية» إلا أننا

نجدها بدءًا من الوصايا العشر وشريعة العهد، ولا شك أنها سمة بدائية تميز تشريعات بنى إسرائيل.

هذه الصلة بين الشريعة والدين تفسر سمة أخيرة تميز تشريعات بنى إسرائيل. فلما كانت تهدف إلى ضمان العهد فهى تضع عقوبات قاسية على كافة الجرائم فى حق الرب كالشرك والتجديف، أما الجرائم التى تدنس قدسية الشعب المختار كمضاجعة الحيوان والشذوذ الجنسى وزنا المحارم. إلا أنها تتميز عن سائر شرائع الشرق (حتى الحثية أكثرها رفقًا) بإنسانية أحكامها. فتشويه الجسد غير جائز فيها إلا فى حالة واحدة شديدة الخصوصية (التثنية ٢٥: ١١-١٢) يعاقب التشريع الأشورى عليها بالعقوبة نفسها. والجلد حده الأقصى أربعون جلدة «لِئَلا إِذَا زَادَ فِي جَلدِهِ عَلَى هَذِهِ ضَرَبَاتٍ كَثِيرَةً يُحْتَقَرَ أَخُوكَ فِي عَيْنَيْكَ» (التثنية ٢٥: ٣). ومن أحكام شريعة العهد التى تطورت فى التثنية ما يحمى الغريب والفقير والمضطهد والأرملة واليتيم وحتى العدو (الخروج ٢٢: ٢٠-٢٦ و٢٣: ٤-٩ والتثنية ٢٣: ١٦، ٢٠ و٢٤: مواضع متفرقة). وهناك سخاء بالغ فى الإعفاء من الخدمة العسكرية (التثنية ٢٠: ٥-٩). أما تشريع الثأر فالقصاص فيه بأقصى درجات القسوة: «نَفْساً بِنَفْسٍ ٢٤وَعَيْناً بِعَيْنٍ وَسِنّاً بِسِنٍّ وَيَداً بِيَدٍ وَرِجْلاً بِرِجْلٍ ٢٥وَكَيّاً بِكَيٍ وَجُرْحاً بِجُرْحٍ وَرَضّاً بِرَضٍّ» (الخروج ٢١: ٢٣-٢٥ وانظر اللاويين ٢٤: ١٩-٣٠ والتثنية ١٩: ٢١). ولكن يبدو أن هذه الصيغ خُففت وأصبحت تؤكد مبدأ التعويض التناسبى وحسب. وفى أقدم نص وهو الخروج يعقبها مباشرةً تشريع يقضى بعتق العبد تعويضًا له عن فقء عينه أو سنه (الخروج ٢١: ٢٦-٢٧) ويسبقها تشريع يكتفى بدفع تعويض وتكاليف العلاج لمن جُرح فى شجار (الخروج ٢١: ١٨-١٩). ولم يتم إقرار الثأر بمعناه الصارم

إلا فى حالة واحدة، فالقاتل لابد أن يُقتل ولا يحق له شراء حريته. وهذا التغليظ له مبرر دينى؛ فالدم المراق يدنس الأرض التى يسكنها يهوه (العدد ٣٥: ٣١-٣٤). وهكذا تعود العقوبات الدينية المذكورة بأول هذه الفقرة إلى الظهور.

٥. سلطات الملِك التشريعية والقضائية

كل «التشريعات» التى بقيت لنا من بين النهرين منسوبة لأحد الملوك. وهى كما رأينا أقرب إلى أعراف استنها الحاكم منها إلى تشريعات دولة، ولكنها على الأقل جاءت من سلطة ملكية. وفى إسرائيل ونظرًا للطابع الدينى للتشريع وصلته بالعهد فإن هذا الأمر لم يكن ممكنًا، والحقيقة أن الأسفار التاريخية لا تشير من قريب أو بعيد إلى أية سلطة تشريعية للملِك. وأقرب مثال على ذلك ما ينسب لداود من أمر باقتسام الغنائم بين المحاربين ومن تركت لهم مهمة حراسة المتاع، ثم صار «فَرِيضَةً وَقَضَاءً» لإسرائيل (صموئيل الأول ٣٠: ٢٤-٢٥). لكن داود لم يكن ملكًا آنذاك، بل قائدًا اتخذ قرارًا فى مسألة خاصة وصار قراره فريضة. وإبان حصار أورشليم أمر صدقيا بعتق كل العبيد ولكن بعد استفتاء الشعب - فلم يتصرف انطلاقًا من سلطته الخاصة (إرمياء ٣٤: ٨). كانت للملك سلطات إدارية واسعة بالطبع؛ فكان يتولى تنظيم مملكته ويعين عماله ويصدر المراسيم ولكنه لم يكن يسن تشريعات. ويلاحظ أن التشريعين الخاصين بالملك (صموئيل الأول ٨: ١١-٨١ والتثنية ١٧: ١٤-٢٠) لا يشيران إلى أية سلطة للملك بوضع التشريعات. بل إن التشريع الأول يحذر الشعب من تصرفاته التعسفية ويأمره فى النهاية بالاحتفاظ بنسخة من شريعة الرب وبطاعتها فى كل صغيرة وكبيرة. وفى غير هذه الفقرة يلاحظ أن الملك لا يرد له ذكر فى أى موضع من تشريع التثنية. وعندما أقدم يهوشافاط على إصلاح

إدارة العدالة أوصى قضاته بتطبيق شريعة يهوه (أخبار الأيام الثـانى ١٩: ٥-٧) وكان على رسله أن يصحبوا معهم لا تشريعًا للملك، بل شريعة يهوه وأن يعلّموها للشعب فى كل مكان (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٩). بل إن الملك لم يكن معلِن هـذه الـشريعة بالمعنى الكامل للعبارة كما لو كانت صارت قانون الدولة بالسلطة المخولة له. فليس هذا المعنى المقصود من تلاوة يوشيا سفر التثنية فى الهيكل (الملوك الثـانى ٢٣: ١-٢). فيوشيا كان الوسيط البشر فى العهد بين الـرب وشـعبه؛ نـشر أحكامـه وحـرص على تطبيقها، فأدى دور موسى فـوق طـور سـيناء (الخـروج ٢٤: ٧-٨) ودور يـشوع فى شكيم (يشوع ٢٤: ٢٥-٢٦) ودور عزرا فى قادم الزمان فى أورشليم (نحميا ٨). ولكن لم يكن للملك أن يضيف شيئًا لشريعة هو نفسه خاضع لها (التثنية ١٧: ١٩ والملوك الأول ٨: ٥٨ والملوك الثانى ٢٣: ٣). ولم يعرف بنو إسرائيل شيئًا يشبه قانون الدولـة ولم يتم فرض «شريعة الرب التى أتى بها عزرا» باعتبارها «شريعة الملك» (عـزرا ٧: ٢٦) إلا فى ظل الحكم الأجنبى فى عهد أرتحشستا.

ومن ناحية أخرى كان الملك قاضيًا وله سلطة قضائية. وهذه من المهام الأساسـية لزعيم القبيلة؛ فكل شيخ يمارسها فى قبيلته، وكان موسى يمارسها فى البرية (الخروج ١٨: ١٦). ويشوع الذى خلف موسى فى زعامة شـعبه كانـت «امْـتَلأَ رُوحَ حِكْمَـةٍ» فأطاعه الجميع (التثنية ٣٤: ٩ وانظر العـدد ٢٧: ١٨-٢٣) وتـصرف كقـاضٍ وأدان عخان (يشوع ٧: ١٩-٢٥). وكانت هـذه بـالطبع حالـة اسـتثنائية ولكـن كان مـن الطبيعى أن من يـسن شرائـع الـشعب (يـشوع ٢٤: ٢٥) كان عليـه أن يـشرف على تطبيقها أيضًا. وبين موت يشوع وإقامة المملكة جاء عـصر «القـضاة»، وهـو لقـب امتد خطأً ليشمل الأبطال الذين أنقذوا قطاعًا من الشعب مـن الاضـطهاد، ولكـن

يبدو أنه ينطبق على القضاة «الأقل شأنًا» ممن وردت أسماؤهم بسفر القضاة (١٠: ١-٥؛ ١٢: ٨-١٥) إلى جانب أمثال يفتاح (انظر القضاة ١٢: ٧) الذى ربط بين هذا الدور ودوره كقاضٍ «مخلّص» عظيم. ويبدو أن هؤلاء القضاة كانوا مؤسسة دائمة من مؤسسات اتحاد الأسباط؛ فبدلاً من أن يكون له زعيم سياسى كان له قاضٍ يلجأ إليه كل فرد. وأدى صموئيل هذه المهمة حين قضى لإسرائيل فى بلدته رامة وفى بيت إيل والجلجال والمصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦-١٧) وكان يدعى ألا أحد يمكن أن يتهمه بظلم أحد أو بتلقى رشوة (صموئيل الأول ١٢: ٣-٥). وفى شيخوخته عين ولديه قاضيين على بئر سبع إلا أنهما «وَأَخَذَا رَشْوَةً وَعَوَّجَا الْقَضَاءَ» (صموئيل الأول ٨: ١-٣).

حينئذ توسل بنو إسرائيل لصموئيل أن يجعل لهم ملكًا «مَلِكاً يَقْضِي لَنَا كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (صموئيل الأول ٨: ٥). وليس ثم ما يدعو للشك فى هذه الفقرة؛ فهى تصور الملك كوريث لمنصب كان له تاريخ طويل فى إسرائيل. وتقول الفقرة نفسها إن الشعب طالب بملك قاضٍ «كَسَائِرِ الشُّعُوبِ». ومن بين النصوص التى اكتشفت حديثًا براس شمرة وألالاخ نجد أحكامًا أصدرها الملك وعقودًا دمغت بختمه. وعلى نطاق أوسع نجد أن افتتاحيات تشريعات بين النهرين وقصائد راس شمرة والنقوش الآرامية والفينيقية كلها تطالب بفضيلة العدل كأول سمة تميز الملك. وفى إسرائيل أيضًا كان الناس يدعون للملك بأن يوهب العدل (المزامير ٧٢: ١-٢) ليكون أساسًا لملكه (المزامير ١٦: ١٢ و٢٥: ٥ و٢٩: ١٤ وانظر أشعياء ٩: ٦). وتتصدر قائمة كبار عمال داود (صموئيل الثانى ٨: ١٥) هذه العبارة: «وَكَانَ الْمَلِكُ سُلَيْمَانُ مَلِكًا عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وكان داود يجرى قضاءً وعدلاً لكل شعبه»، ما يبدو وكأنه يقصر إدارة

القضاء على الحاكم. كما تأتى قائمة كبار عمال سليمان (الملوك الأول ٤: ١-٦) بعد قصة الحكم الشهير الذى أثبت للكل أن الملك «لديه حكمة إلهية لإجراء العدل» (الملوك الأول ٣: ٢٨) أى للفصل فى المنازعات ومساعدة كل فرد على أخذ حقه. وكانت هذه الحكمة التى دعا بها سليمان «للحكم فى الشعب» (الملوك الأول ٣: ٩). وهكذا كان «القضاء» مرادفًا «للحكم» (انظر الملوك الثانى ١٥: ٥)، وكان «الحكام» يسمون «القضاة» (المزامير ٢: ١٠؛ ١٤٨: ١١). والملك فى سفر ميخا (٤: ١٤) يسمى «قَاضِى إِسْرَائِيلَ» فى أرجح تفسير.

وعندما تساءل أبشالوم: «مَنْ يَجْعَلُنِي قَاضِياً فِي الأَرْضِ فَيَأْتِيَ إِلَيَّ كُلُّ إِنْسَانٍ لَهُ خُصُومَةٌ وَدَعْوَى فَأُنْصِفَهُ» (صموئيل الثانى ١٥: ٤) كان يشتهى العرش نفسه. وتبين القصة كلها أن فى أورشليم بلاط ملك يمكن لكل فرد فى إسرائيل أن يلجأ إليه. كما أن قصر سليمان كان يحوى «رِوَاقًا لِلْقَضَاءِ» يجرى فيه الملك العدل (الملوك الأول ٧: ٧). وتدل الدعاوى -سواء أكانت حقيقية أو مصطنعة - التى وردت فى الأسفار التاريخية على أن الملك كان يُلجأ إليه حتى فى الدعاوى التى تُترك حاليًا لمحاكم أدنى درجة كسرقة عنزة (صموئيل الثانى ١٢: ٦) أو دية عائلية (صموئيل الثانى ١٤: ٤-١١) أو تبديل طفل (الملوك الأول ٣: ١٦-٢٨) أو استرداد بيت وأرض (الملوك الثانى ٨: ٣). ويفترض أن المرأة التقوعية كانت تستأنف حكمًا أصدرته عشيرتها (صموئيل الثانى ١٤: ٤-١١) ويبدو الملك وكأنه قاضى محكمة الاستئناف العليا، وهذا صحيح إلا أن الأمثلة الأخرى تفترض أنه كان يُلجأ إليه أيضًا فى درجة التقاضى الأولى.

٦. القضاة والمحاكم

كانت الدعاوى تحال عمليًا فى الغالب إلى قضاة غير الملك، وتزايد هذا الاتجاه مع تطور المؤسسات. ويقال إن موسى نفسه لم يكن نِدًا لهذه المهمة وإنه بناء على نصيحة من حميه يثرون المديَنى عين شيوخًا للفصل فى المنازعات مستبقيًا لنفسه أصعب الدعاوى (الخروج ١٨: ١٣-٢٦ وانظر التثنية ١: ٩-١٧).

وليست لدينا معلومات عن المحاكم فى إسرائيل تضارع ما لدينا عنها فى بين النهرين التى ورد وصف تكوينها وإجراءاتها فى العديد من النقوش المسمارية. وتكشف هذه النقوش عن جوانب مهمة تشبه ما ورد بالعهد القديم عن القضاء. وكما كان الحال فى بابل القديمة كان فى إسرائيل ثلاث جهات قضائية مختلفة ولو أنه يصعب تحديد صلاحيات كل منها بدقة: قضاء العوام ويتولاه الشيوخ وقضاء المَلك وقضاء الكهنة.

كانت المنازعات والمحاكمات فى كل بلدة يفصل فيها الشيوخ أى رؤساء العائلات فى العشيرة وكبار رجال الحى. فكانوا يجلسون على باب البلدة حيث يُطرح كل ما يهم الجماعة من شؤون (انظر التكوين ٢٣: ١٠، ١٨ وأيوب ٢٩: ٧ والأمثال ٢٤: ٧ و١٣: ٢٣). وهذه المحاكم التى يشير إليها الأنبياء عندما يطالبون باحترام القضاء «فى الباب» (عاموس ٥: ١٠، ١٢، ١٥ وزكريا ٨: ١٦). ويصف تشريع التثنية «الشُيُوخِ إِلى بَابِ مَكَانِهِ» (التثنية ٢١: ١٩ و٢٢: ١٥) أو «شُيُوخِ مَدِينَتِهِ» (التثنية ١٩: ١٢ و٢١: ٣، ٨ و٢٥: ٧ وما بعدها) بأنهم قضاة فى دعاوى بعينها. وهناك مثال فعلى على عمل هذه المحاكم ورد بسفر راعوث (٤: ١-١٢). فيجلس بوعز على باب المدينة ويستوقف الرجل صاحب الحق فى استرداد حقل نعمِى ويختار عشرة من الشيوخ. ويتخذ

الشيوخ مكانهم بجانبه وتُناقش الدعوى بين طرفيها، فينكر الرجل حقه ويناشد بوعز الشيوخ والناس جميعًا أن يشهدوا عليه. وحين يتضمن الحكم عقوبة ينفذها الشيوخ (التثنية ٢٢: ١٨-١٩). وحين تكون العقوبة الإعدام يقوم بتنفيذها الشهود الحضور على الفور (التثنية ٢١: ١٨-٢١). ويرد وصف هذا المشهد فى قصة نابوت. فيقوم الشيوخ وكبار رجال مدينته باستدعاء نابوت للمثول أمامهم ويتهمه شاهدا زور بالتجديف على الرب والملك، وهى جريمة عقابها الإعدام (انظر الخروج ٢٢: ٢٧ واللاويين ٢٤: ١٤). «فَأَخْرَجُوهُ خَارِجَ الْمَدِينَةِ وَرَجَمُوهُ بِحِجَارَةٍ فَمَاتَ» (الملوك الأول ٢١: ١١-١٣). وأعضاء هذه المحاكم الشعبية يخاطَبون فى مواعظ الخروج (٢٣: ١-٣، ٦-٨ وانظر اللاويين ١٩: ١٥، ٣٥) ويوعظون ألا يقبلوا شهادة الزور وألا يميلوا مع الكثرة فيميل ميزان العدالة وألا يتقبلوا الرشى وأن يبرئوا البرئ ويدينوا المذنب. وكان للشيوخ فى محاكم بين النهرين دور محدد؛ وكانوا عند الحثيين يقضون فى الناس تحت رئاسة مسؤول ملكى.

كما كان فى إسرائيل قضاة محترفون لهم سلطة لم تكن إلا للملك. وكانوا يعتبرون أنفسهم امتدادًا لأسلافهم القادرين من عامة الناس ممن عيَّن موسى للقضاء بين الناس (الخروج ١٨: ١٣-٢٦). وتشريع التثنية الوحيد بين التشريعات الذى يشير إلى هؤلاء الأسلاف ويوصى بتعيين القضاة والمسجِّلين أو الكتَبة فى كل بلدة وأن يتحروا العدل فى أحكامهم (التثنية ١٦: ١٨-٢٠). وينص التثنية (١٩: ١٦-١٨) على ضرورة تقديم شهود الزور إلى محاكمة دينية يمثلون فيها أمام كهنة الزمان وقضاته ممن يتولون التحقيق. وينص أيضًا (٢٥: ٢) على أن تنفذ عقوبة الجلد فى حضور القاضى إذا ثبتت التهمة على متهم. ويكلف التثنية (١٧: ٨-١٣) الشيوخ أو قاضى البلدة

بإحالة الدعاوى التى يعجزون عن الفصل فيها إلى محكمة أعلى؛ فيذهبون إلى «المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكَ» - أى أورشليم - ويسلموا الدعوى للكهنة والقاضى المعين (ف ٩) أو للكاهن (مفرد) والقاضى رف ١٢). وحكم هؤلاء لا استئناف له. وكان فى أورشليم آنذاك محكمة استئناف عليا دينية ودنيوية على السواء. ويتردد النص بين كاهن واحد وعدد من الكهنة، ولكنه محدد فى الإشارة إلى قاضٍ واحد من خارج دائرة رجال الدين. والمشار إليه بكلمة «قاضٍ» فى هذا السياق القضائى ليس الملك كما الحال فى سفر ميخا (٤: ١٤)، بل موظف يعينه الملك.

ويمكن مقارنة توصيات التثنية (١٦: ١٨-٢٠ و١٧: ٨-١٣) بإصلاحات يهوشافاط فى أخبار الأيام الثانى (١٩: ٤-١١). كان هذا الملك يعين «فِى كُلِّ مَدِينَةٍ فَمَدِينَةٍ» قضاة يثبتون أمانتهم وطهارة يدهم. وأقام فى أورشليم محكمة من الكهنة اللاويين ورؤساء عشائر بنى إسرائيل يمثلون محكمة ابتدائية لأهالى المدينة (حسب النص اليونانى) ومحكمة استئناف للدعاوى المحالة إليهم من بلدات أخرى. ورأس هذه المحكمة أمريا كبير الكهنة للفصل فى كل ما يخص يهوه وزبديا الرئيس على بيت يهوذا فى كل ما يتعلق بالملك؛ وعمل اللاويون كتبة عدول. وربما تأثرت الصياغة الأدبية لهذا النص بالتثنية وقد تعكس بعض الأمور الخاصة مما كان يشغل عصر كاتب أخبار الأيام، ولكن ليس ثم ما يدعو للشك فى دقته. ففى عصر يهوشافاط وفى بدايات مملكة يهوذا كان هناك إصلاح قضائى أوجد قضاء ملكيًا إلى جانب القضاء الشعبى، ما أزاح عن الملك عبء القيام بمهام قاضى القضاة. وربما تشير نصوص التثنية التى حللنا لتونا إلى هذه المؤسسة.

ويمكن مقارنة هذه الإجراءات من جانب يهوشافاط بمرسوم الفرعون حورِم حِب فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. فهو يتضمن إعادة تنظيم المحاكم: فدعاوى أهالى كل مدينة ينظرها كهنة المعبد وكهنة الآلهة والكتبة العدول المعينون من قبل الحاكم؛ وهم رجال ذوو فطنة محظور عليهم المحاباة أو قبول الرشى. التشابه كبير ولكن فى حين كان ملك مصر الإله «يستفتى قلبه» قبل أن يملى على الكاتب هذه «الأحكام العلية» وكان على قضاته أن يطبقوا «كلمات القصر وتشريعات غرفة العرش» تشكل إجراءات يهوشافاط جزءًا من إصلاحاته الدينية (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٤ وانظر ١٧: ٧-٩) وكان قضاته «لاَ يَقْضُونَ لِلإِنْسَانِ بَلْ لِلرَّبِّ» (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٦). والفارق بين الإيديولوجيا الملكية فى إسرائيل ونظيرتها فى مصر واضح فى إدارة شؤون القضاء كما فى كل ما عداها.

وفى لوائح يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٨، ١١) وفى التثنية (١٧: ٩، ١٢ و١٩: ١٧) يرد ذكر الكهنة جنبًا إلى جنب مع القضاة. وليس هناك ما يدعو للشك فى وجود هذا النظام القضائى الكهنوتى؛ فكان له وجود فى بين النهرين وأيضًا فى مصر كما رأينا لتونا فى مرسوم حورِم حب. وكاد يكون حتميًا فى إسرائيل حيث لم يكن ثم فارق بين التشريع المدنى والدينى وحيث كان التشريع كله مصدره الرب. وأتى موسى بكافة دعاوى الشعب «أمام الرب» (الخروج ١٨: ١٩). ولا ينبغى تجاهل حقيقة أن صموئيل مارس مهامه القضائية فى ثلاثة مقادس: بيت إيل والجلجال والمصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦) وأن ولديه كانا قاضيين فى بئر سبع التى كانت مكان تعبد آخر (صموئيل الأول ٨: ٢). وفى بعض الدعاوى تقضى شريعة العهد بالمثول «أمام الرب» (الخروج ٢١: ٦ و٢٢: ٦-٨)؛ وفيما يتعلق بجريمة قتل ارتكبها

مجهول يقضى تشريع التثنية (٢١: ١-٩) بإجراء طقسى. وكل هذا يفترض أن الكاهن كان يشارك بدور فى الشؤون القضائية. وبقى أن نعرف صلاحياتهم على وجه الدقة. كان الكهنة يصدرون الأحكام (توروت) باسم الرب، و ن هذا امتيازًا قاصرًا عليهم بنص التثنية (٣٣: ١٠). وكان الكاهن بنص اللاويين (١٣-١٤) هو الذى يحكم ما إذا كان أحد الناس أو هذا الثوب أو ذاك البيت مصابًا بالبرص أم خلوًا منه. وفى سفر حجى (٢: ١١ وما بعدها) يُطلب من الكهنة أن يصدروا «توراه» عن ظروف انتقال الطهارة والنجاسة. وفى زكريا (٧: ٣) يُسألون عما إذا كان الصوم إحياء لذكرى هدم الهيكل لا يزال فريضة. يبدو إذن أن دور الكهنة كان ينحصر فى تمييز الدينى من الدنيوى والطاهر من النجس، وهذه ولا شك المهمة الموكلة إليهم فى سفر اللاويين (١٠: ١٠) وحزقيال (٤٤: ٢٣). إلا أن سفر اللاويين (١٠: ١١) يمد صلاحياتهم إلى «كل الفرائض»، ويضيف حزقيال (٤٤: ٢٤): «وَفِي الْخِصَامِ هُمْ يَقِفُونَ لِلْحُكْمِ وَيَحْكُمُونَ حَسَبَ أَحْكَامِي»، فى حين يقول التثنية (٢١: ٥): «وَحَسَبَ قَوْلِهِمْ تَكُونُ كُلُّ خُصُومَةٍ وَكُلُّ ضَرْبَةٍ». ولكن يستحيل الخروج باستنتاج محدد فى غياب أية أمثلة ملموسة. ويبدو أن الكهنة كانوا المفسرين المعتمدين للشريعة وأنهم كانوا يحكمون فى كافة الشؤون الدينية الخالصة «أُمُورِ الرَّبِّ» (أخبار الأيام الثانى ١٩: ١١) وكانوا يتدخلون فى الدعاوى المدنية إذا ما تعلق الأمر بتشريع دينى ما أو بإجراء دينى ما. وربما اتسع نطاق صلاحياتهم بمرور الزمن. فعندما نقرأ فى أخبار الأيام الأول (٢٣: ٤ وانظر ٢٦: ٢٩) عن ستة آلاف لاوى من الكتبة والقضاة فى عهد داود فهو بلا شك إسقاط على الماضى لموقف لاحق ربما بعد السبى. وفى عصور العهد الجديد كان

السنهدرين (المجلس الأعلى عند اليهود القدماء، المترجم) يشمل الكهنة والعامة والكتبة؛ وكان يرأسه الكاهن الأعلى وكان بمثابة المحكمة العليا.

والمحكمة التى أنشأ يهوشافاط فى أورشليم (أخبار الأيام الثانى ١٩: ١١) كان اللاويون فيها «شوطريم». والجذر «شَطَر» معناه فى الأكدية وفى عدد آخر من اللغات السامية «كَتَب»، إلا أن الـ «شوطريم» لم يكونوا مجرد كتبة، فهم يختلفون عنهم فى أخبار الأيام الثانى (٣٤: ١٣). ويبدو أنهم كانوا كاتبى المحكمة أو كاتبين يعملون مع القضاة (انظر التثنية ١٦: ١٨ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ٤ و٢٦: ٢٩). وكلمة «كاتب» تصلح أيضًا لترجمة الاستعمالات الأخرى للكلمة التى تشير إلى الموظفين المسؤولين عن السخرة (الخروج ٥: ٦ وما بعدها وربما أخبار الأيام الثانى ٣٤: ١٣) والموظفين الإداريين بالجيش أيضًا (التثنية ٢٠: ٥ وما بعدها). ولإنهاء موضوع السلطات القضائية قد نتذكر أنه كان هناك شخص بالبلاط الملكى يدعى «ابن الملك» ويبدو أنه كان ضابط شرطة.

٧. الإجراءات

إن اللوائح التشريعية لا تنبئنا بالكثير عن الإجراءات القضائية ولكن يمكن تصور عملية المحاكمة من خلال تجميع الإشارات الضمنية فى سائر أسفار الكتاب المقدس وبالاستعانة بالفقرات التى تصور دعاوى الرب مع البشر كمحاكمة رسمية وفى سفر أيوب والنصف الثانى من أشعياء بخاصة.

كان القضاء يتم علنًا على باب المدينة (التثنية ٢١: ١٩ وعاموس ٥: ١٠) أو فى مكان مقدس أو مقدس (الخروج ٢١: ٦ و٢٢: ٧ والقضاة ٤: ٥ وصموئيل الأول ٧: ١٦ وإرمياء ٢٦: ١٠). وكان الملك يصدر أحكامه فى رواق القضاء (الملوك الأول ٧: ٧)

الذى كان مفتوحًا للكافة. وكانت القاعدة العامة أن يتقدم شخص يمثل الادعاء (التثنية ٢٥: ٧، ٨ وأيوب ٩: ١٩ و١٣: ١٨ و٢٣: ٤ والأمثال ٢٥: ٨ وإرمياء ٤٩: ١٩ وانظر متى ٥: ٢٥). وفى بعض الدعاوى الدينية كعبادة الأوثان (التثنية ١٧: ٢-٥) أو التجديف على الرب والملك (الملوك الأول ٢١: ١٠ وما بعدها) كانت المحكمة تنظر الدعوى بعد توجيه الاتهام.

وكان القاضى يجلس فى أثناء نظر الدعاوى (أشعياء ١٦: ٥ والتثنية ٧: ٩-١٠ و١٣: ٥٠ وانظر أيوب ٢٩: ٧) ولكنه كان ينهض للنطق بالحكم (أشعياء ٣: ١٣ والمزامير ٧٦: ١٠) بينما يظل طرفا النزاع واقفين (أشعياء ٥٠: ٨ وانظر ٤١: ١) و «الوقوف أمام القاضى» (التثنية ١٩: ١٧) معناه «اللجوء إلى المحكمة». وكان المدعى هو «الخصم» (شاطن) وكان يقف إلى يمين المدعى عليه (المزامير ١٠٩: ٦ وزكريا ٣: ١). وكان الدفاع أيضًا يقف إلى اليمين (المزامير ١٠٩: ١٣ وانظر ١٦: ٨ و١٤٢: ٥)، إلا أنه كان أقرب إلى الشاهد منه إلى المحامى الذى ليس له لفظ يدل عليه فى العبرية. كما لم يكن هناك مدعٍ عام، فكان كل طرف يتولى الاتهام أو الدفاع عن دعواه بنفسه.

وكان الاتهام فى أغلب الدعاوى يُقدم شفاهةً، ولكن يستدل من سفر أيوب (٣١: ٣٥ب-٣٦) أنه كان يمكن تقديمه كتابةً (انظر أشعياء ٦٥: ٦ والتثنية ٧: ١٠). وكان يتم سماع المتهم (التثنية ١٧: ٤ وأيوب ١٣: ٢٢ وأشعياء ٤١: ٢١ وانظر يوحنا ٧: ٥١)، إلا أن أيوب (٣١: ٣٥أ) لا يثبت أنه كان يقدم دفاعه مكتوبًا أو كان يحق له ذلك. ثم يبدأ النظر فى الدعوى (التثنية ١٣: ١٥ و١٧: ٤ و١٩: ١٨).

وكان كل من الطرفين يستدعى شهوده. وكان هناك شهود للادعاء كمدعي الملوك الأول (٢١: ١٠، ١٣) وكالتلال والجبال التى يعرض عليها يهوه خصومته ضد شعبه

(ميخا ٦: ١) وشهود للدفاع (الأمثال ١٤: ٢٥ وأشعياء ٤٣: ٩، ١٠، ١٢ وإرمياء ٢٦: ١٧). وفيما عدا ذلك لم تكن الأدوار محددة بصورة واضحة. وكان المدعى يقدم دليله (الملوك الأول ٢١: ١٠، ١٣ وميخا ١: ٢) وفى الدعاوى المقدمة للشيوخ كان يمكن أن يكون الدليل شهودًا أو قضاة؛ إذ يمكن تأويل ميخا (٥: ٣) وأشعياء (٦: ١) بأى من المعنيين. وفى أحكام الإعدام توجب الشريعة وجود شاهدين للادعاء على الأقل (العدد ٣٥: ٣٠ والتثنية ١٧: ٦ وانظر الملوك الأول ٢١: ١٠ والتثنية ١٣: ٣٤ ومتى ٢٦: ٥٩-٦٠) وربما فى كافة الدعاوى طبقًا للتثنية (١٩: ١٥ وانظر أشعياء ٨: ٢). وكان الشهود يقرون بالمسؤولية عن الحكم، ما يفسر حتمية أن يلقوا بأول حجر إذا ما حُكم على الطرف المدان بالموت رجمًا (التثنية ١٧: ٧ وانظر ١٣: ١٠ ويوحنا ٨: ٧). ومع ذلك كان لابد من تمحيص أدلتهم من جانب القضاة. وشهود الزور كان يتم معاقبتهم بالحكم الذى كان سيصدر على المتهم (التثنية ١٩: ١٨-١٩ وانظر دانيال ١٣: ٦٢). ولم يكن هذا الإجراء يحول دون سوء إجراء العدل (المزامير ٢٧: ١٢ و٣٥: ١١ والأمثال ٦: ١٩ و١٢: ١٧ وانظر محاكمة نابوت فى الملوك الأول ٢١: ١٠ وما بعدها، ومحاكمة سوسنة فى تتمة نبوءة دانيال ١٣: ٢٨ وما بعدها، ومحاكمة يسوع فى متى ٢٦: ٥٩ وما بعدها). ويقول يوسفوس المؤرخ إن النساء والعبيد لم يكن يحق لهم تقديم الأدلة؛ وإذا كانت هذه القاعدة قديمة فإن تطبيق إسرائيل لها كان يختلف عنه فى بين النهرين.

وكانت الأدلة المادية تعرض أمام القضاة؛ فالراعى المتهم بتبديد حيوان كان عليه أن يأتى ببقايا الحيوان إذا افترسه أحد الضوارى (الخروج ٢٢: ١٢ وانظر التكوين ٣١: ٣٩ وعاموس ٣: ١٢). والزوجة التى يتهمها زوجها بفض بكارتها قبل الزواج كانت

تأتى ببياضة مخدع ليلة الزفاف وعليه علامات عذريتها (التثنية ٢٢: ١٣-١٧). وثامار حين اتهمت أمام يهوذا طالبته بالتحقق من الخاتم والعصابة والعصا التى كانت أخذت منه (التكوين ٣٨: ٢٥).

وبعد فحص كل شىء بدقة كانت المحكمة تعلن الإدانة أو البراءة؛ أى تصدر حكمًا بالإدانة أو بالبراءة (الخروج ٢٢: ٨ والتثنية ٢٥: ١ والملوك الأول ٨: ٣٢ والأمثال ١٧: ١٥). ومع ذلك فدور القاضى لم يكن ينصب على إصدار حكم بقدر ما ينصب على حل خلاف وفقًا للعدالة. فكان أقرب إلى المدافع عن الحق منه إلى المعاقب على الإثم. فهو حكم عدل (أيوب ٩: ٣٣).

٨. قضاء الرب

عندما كان يتعذر التوصل إلى حكم بعد الفحص أو إذا عجز المتهم عن الإتيان بشهود للدفاع كان يُلجأ إلى حلف اليمين. وتضم شريعة العهد مجموعة من الدعاوى (الخروج ٢٢: ٦-١٠)؛ فإذا عُهد لأحد الناس بأمانة وبددها وتعذر التوصل إلى السارق يذهب المؤتمن إلى إلوهيم ليحكم ما إذا كان لم يمد يدًا إلى الأمانة؛ وإذا نشب نزاع حول شىء ضاع يوكل الأمر إلى إلوهيم ليحكم من الجانى فيه؛ وإذا نفق حيوان مودع على سبيل الأمانة عند أحد الناس أو جُرح أو سُرق خلسةً فإن الحلف بيهوه يحدد ما إذا كان المؤتمن مذنبًا أم غير مذنب. وتقضى الدعوى الأخيرة بحلف يمين قضائى، ما يحتم تفسير الدعويين السابقتين بالصورة نفسها بحيث يتخذ لفظ «إلوهيم» معنى «الرب» لا «القُضاة» كما ذهبت بعض النسخ القديمة وعدد من الشارحين المحدثين أو «الأوثان المحلية» (تِرافيم) كما ذهب البعض مؤخرًا. ويمكن ربطها بنهج آخر للتمحيص الدينى. وإذا ارتُكبت جريمة قتل فى الريف

وتعذر التوصل إلى الجانى يقوم شيوخ أقرب بلدة بقتل عِجلة بوادٍ دائم السيلان ويغسلوا أيديهم فوق الحيوان قائلين: «أَيْدِينَا لمْ تَسْفِكْ هَذَا الدَّمَ وَأَعْيُنُنَا لمْ تُبْصِرْ». وبذلك يتبرأون من أية دية (التثنية ٢١: ١-٨).

وكان الحلف القضائى بالآلهة أو بالملك معروفًا أيضًا فى بابل وأشور ونوزو وفى مستعمرة فيلة اليهودية لا سيما عندما كان النزاع يتعلق بحقوق ملكية كان حلف اليمين ينهى الخلاف كما فى الدعاوى التى سبق الاستشهاد بها من شريعة العهد. وكان يحق للمرء أن يرفض الحلف لكن هذا كان معناه أنه مذنب، إذ كان يخشى إذا ما حنث بيمينه أن تصيبه لعنة القسَم. وهذا الرفض ما يشير إليه سفر الجامعة (٩: ٢) ضمنًا فى حديثه عن «حالف اليمين» و «الَّذِى يَخَافُ الْحَلْفَ». من ثم فهو «حَلفُ اللعْنَةِ» المشار إليه فى سفر العدد (٥: ٢١).

إذن فالحلف فى حد ذاته محنة أو حكم من الرب (الملوك الأول ٨: ٣١). وهو فى العدد (٥: ١١-٣١) مجرد جزء واحد من طقس كامل. فالزوج الذى يشك فى سلوك زوجته يأتى بها إلى الكاهن فينثر تراب المقدِس على وعاء به ماء ويعرض الحلف على الزوجة، ثم يفض الكتابة التى تحوى كلمات اليمين فى الماء ثم يسقيها إياه. فإن كانت مذنبة يصير الماء «مَاءُ اللعْنَةِ المُرُّ»، ما يجعلها ملعونة أبد الدهر وعبرة لغيرها. ويلاحظ هنا أنه ليس ثم فعل وأن الكاهن لا يتصرف كقاضٍ، بل كمؤدٍ لطقس دينى. ويمكن أن نربط المسألة بآخر أجزاء قصة العجل الذهبى بسفر الخروج (٣٢: ٢٠) حيث ينسحق الوثن ويصبح ترابًا منثورًا يُذر على ماء يسقَى لبنى إسرائيل؛ وتطالعنا النتيجة فى الفقرة ٣٥: «فَضَرَبَ الرَّبُّ الشَّعْبَ». أما قصة المذبحة التى قام بها اللاويون (ف ٢٥ وما بعدها) فتأتى من موروث دينى آخر.

ومحنة الماء المر هذه ليس لها مثيل فى الشرق القديم. ومن ناحية أخرى لم تعرف إسرائيل شيئًا عن المحنة القضائية التى تقضى بإلقاء المتهم فى نهر، إذ كانت تمارس فى بابل وأشور وعيلام وفى نوزو بشرق دجلة وفى مارى وكرشمش على ضفاف الفرات. وإذا كانت لم تُعرف فى فلسطين فهذا مرجعه أنها أرض بلا أنهار يمكن إغراق أحد فيها.

ومن أنماط حكم الرب سحب القُرعة: «اَلْقُرْعَةُ تُبَطِّلُ الْخُصُومَاتِ وَتَفْصِلُ بَيْنَ الأَقْوِيَاءِ» (الأمثال ١٨: ١٨). وهى تساعد على العثور على المذنب وسط جمع من الناس كما حدث مع عخان (يشوع ٧: ١٤-١٥) ويوناثان (صموئيل الأول ١٤: ٣٨-٤٢). وفى حالة الأخير ورد أنه تم الاستعانة بالقرعة المقدسة (أوريم وتُمّيم) التى لم يكن يستطيع التحكم فيها إلا كاهن. لذا فإن صدرة كبير الكهنة التى تحوى القرعة تسمى «صُدْرَةَ الْقَضَاءِ» (الخروج ٢٨: ١٥). فيحمل هارون على صدره «قَضَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الخروج ٢٨: ٣٠). ولكن يلاحظ مرة أخرى أن المسألة هنا تتجاوز القضاء وأن الكاهن يتصرف باعتباره منفذ الوحى الإلهى.

٩. العقوبات

وضعت عقوبة الإعدام للجرائم التالية: القتل العمد (الخروج ٢١: ١٢ واللاويين ٢٤: ١٧ والعدد ٣٥: ١٦-٢١) حيث لا يُقبل التعويض بالمال بديلاً عنها (العدد ٣٥: ٣١ والتثنية ١٩: ١١-١٢) وخطف إنسان بغرض استعباده (الخروج ٢١: ١٦ والتثنية ٢٤: ٧).

الخطايا الكبرى فى حق الرب كعبادة الأوثان (الخروج ٢٢: ١٩ واللاويين ٢٠: ١-٥ والتثنية ١٣: ٢-١٩ و١٧: ٢-٧ وانظر العدد ٢٥: ١-٥) والتجديف (اللاويين ٢٤: ١٥-

١٦)؛ وتدنيس السبت (الخروج ٣١: ١٤-١٥ وانظر العدد ١٥: ٣٢-٣٦) والسحر (الخروج ٢٢: ١٧ واللاويين ٢٠: ٢٧ وانظر صموئيل الأول ٢٨: ٣، ٩) وامتهان ابنة كاهن للبغاء (اللاويين ٢١: ٩).

الخطايا الكبرى ضد الوالدين (الخروج ٢١: ١٥، ١٧ واللاويين ٢٠: ٨ والتثنية ٢١: ١٨-٢١) وتدنى العلاقات الجنسية والزنا (اللاويين ٢٠: ١٠ والتثنية ٢٢: ٢٢) وزنا المحارم على اختلاف أشكاله (اللاويين ٢٠: ١١، ١٢، ١٤، ١٧) والشذوذ (اللاويين ٢٠: ١٣) والعلاقة الشاذة بالحيوان (اللاويين ٢٠: ١٥-١٦).

وهكذا فإن شريعة بنى إسرائيل وعلى خلاف سائر شرائع الشرق تقصر عقوبة الإعدام على مخالفة الوحدانية فى العبادة وحرمة الحياة ومصادرها، وهذا الوازع الدينى يتكرر عادةً فى التشريعات. وهو محصلة للسمة المميزة للتشريع عند بنى إسرائيل.

أما تنفيذ العقوبة فكان القاتل يسلم لصاحب الثأر الذى كان له أن يختار من الوسائل ما يشاء. والرجم لعبدة الأوثان (التثنية ١٣: ١٠-١١ و١٧: ٥-٧) والمجدفين (اللاويين ٢٤: ١٤، ٢٣) ومن تخفى فقدانها لعذريتها عند زواجها (التثنية ٢٢: ٢١) وللمخطوبة الآثمة وشريكها (التثنية ٢٢: ٢٤) ولمن يعصى والديه (التثنية ٢١: ٢١) ومن يدنس السبت (العدد ١٥: ٣٥-٣٦). وعصيان أمر بالإبادة والعيب فى الذات الملكية كان جزاؤهما الرجم أيضًا بنص يشوع (٧: ٢٥ والملوك الأول ٢١: ١٠). وكانت هذه الطريقة العادية للتنفيذ ولابد من افتراضها عندما لا يرد بها نص صريح (انظر يوحنا ٨: ٥ عن المرأة المتلبسة بالزنا). والمحكوم عليه يؤخذ إلى خارج البلدة (الملوك الأول ٢١: ١٠، ١٣ وانظر اللاويين ٢٤: ١٤ والعدد ١٥: ٣٦) ويلقى شهود

الإثبات أول حجر ويتبعهم الناس إلى أن يتأكد موته. وبذلك تتحقق السمة الجماعية للقضاء الشعبي للنهاية.

ويمكن زيادة العقوبة بتعرية جثمان المحكوم عليه. و «يُعَلَّقُ عَلَى خَشَبَةٍ» ولكن يتم إنزاله قبل حلول الليل (التثنية ٢١: ٢٢-٢٣ وانظر يشوع ٨: ٢٩ و١٠: ٢٧). وليست هذه عقوبة الشنق لأن المحكوم عليه كان يعلق بعد إعدامه (انظر يشوع ١٠: ٢٦ وصموئيل الثانى ٤: ١٢) والهدف تجريس المحكوم عليه وجعله عبرة. وربما تحتم علينا تفسير نصوص العدد (٢٥: ٤) وصموئيل الثانى (٢١: ٩) بهذا المعنى وأن ندرك أن جثث المذنبين كانت تخوزق.

والصلب عقوبة لم يعرفها العهد القديم. وتأكد وجودها عند الفرس (الخوزقة أو الصلب) وبصورة متفرقة عند الإغريق وبصورة غالبة عند الروم. وورد أول ذكر لها فى فلسطين عند فلافيوس يوسفوس فى كتاباته عن الاضطهاد فى عهد أنطيوكس الشهير.

ولم يرد الحكم بالموت حرقًا فى الشريعة إلا فى حالتين: بغاء ابنة كاهن (اللاويين ٢١: ٩) وزنا المحارم لمن يضاجع أمًا وابنتها (اللاويين ٢٠: ١٤). ووردت هذه العقوبة فى تشريع حامورابى لحالات مماثلة. ويشير التكوين (٣٨: ٢٤) إلى أن هذه العقوبة كانت تطبق فى العصور القديمة على الزوجة الزانية.

ويبدو أن عقوبة الجلد يعاقب بها فى التثنية (٢٢: ١٨) من يفترى كذبًا على زوجته وفى التثنية (٢١: ١٨) الابن العاق طبقًا للفقرات الموازية فى الملوك الأول (١٢: ١١، ١٤) والأمثال (١٩: ١٨) حيث يرد الفعل نفسه. وطبقًا للتثنية (٢٥: ١-٣) يحق للقاضى أن يصل بالحكم إلى أربعين جلدة سوط (أو ضربة عصا؟) على المذنب الذى

يتمدد على الأرض أمامه (انظر إرمياء ٢٠: ٢). وحدد العرف اليهودى اللاحق عدد الجلدات «أَرْبَعِينَ جَلْدَةً إِلاَّ وَاحِدَةً» بناء على مبدأ التقيد بحرفية النص (انظر الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس ١١: ٢٤).

والتمثيل بالجثة شائع فى تشريع حامورابى والتشريعات الأشورية، أما فى شريعة بنى إسرائيل فلم يعرف إلا فى الحالة الخاصة التى وردت بسفر التثنية (٢٥: ١١-١٢) حيث تمثل قصاصًا رمزيًا.

وليست هناك عقوبات مالية بالمعنى الحرفى للعبارة أى بمعنى غرامة تسدد للدولة أو الجماعة. أما المال الذى يؤدَّى للكهنة تكفيرًا عن جريمة أو خطيئة (الملوك الثانى ١٢: ١٧) فليست له طبيعة الغرامة وناشئ عن مؤسسات دينية. ومن ناحية أخرى فما يصيب الفرد من ضرر فى متاعه أو حقوقه يعوض عنه بنسبة مساوية، ولهذا التعويض جانب جزائى، لأنه يعد بصفة عامة أكبر من الضرر الناجم. فمن افترى على زوجته كذبًا يدفع لأبيها مئة قطعة من الفضة، ما يعد أكبر كثيرًا مما يدفع عند زواجه بها (التثنية ٢٢: ١٩). ومن راود فتاة عن نفسها يدفع لأبيها تعويضًا (الخروج ٢٢: ١٦). ومن يدَع ماشيته ترعى فى حقل غيره أو كرمه يعوضه على أساس أفضل حصاده (الخروج ٢٢: ٤). ومن تسبب فى حريق امتد إلى أرض جاره فدمر محصوله يعوضه عما أتلفت النار (الخروج ٢٢: ٥). ومن تسبب فى موت حيوان بتركه حفرة مفتوحة يدفع ثمن الحيوان لصاحبه (الخروج ٢١: ٣٤). ومن سرق حيوانًا وذبحه يعوض صاحبه عن الثور بخمسة ثيران وعن الغنم بأربعة رؤوس (الخروج ٢١: ٣٧ وانظر صموئيل الثانى ١٢: ٦ ولوقا ١٩: ٨). والـ«سَبْعَةَ أَضْعَافٍ» المذكورة فى الأمثال (٦: ٣١) وصموئيل الثانى (١٢: ٦ فى النص اليونانى) لا

ينبغى أن تؤخذ حرفيًا، فالمقصود بها التعويض المجزى.
ولا يظهر الحبس بمقتضى حكم قضائى إلا بعد السبى فى سفر عزرا (٧: ٢٦) تطبيقًا لتشريع وافد. ولكن كانت هناك سجون يتم بها حبس المتهمين انتظارًا لصدور الحكم (اللاويين ٢٤: ١٢ والعدد ١٥: ٣٤)، وكان المشتبه بهم يتم احتجازهم شرطيًا وبصورة تعسفية فى الغالب (الملوك الأول ٢٢: ٢٧ وإرمياء ٣٧: ١٥-١٨). وربط المذنب فى المشهرة أو المقطرة شكل آخر من أشكال العقاب (أخبار الأيام الثانى ٦١: ١٠ وإرمياء ٢٠: ٢ و٢٩: ٢٦). والتقييد الجسدى للمحكوم عليه بتعويض أو لمتنع عن سداد دين (متى ٥: ٢٥-٢٦ و١٨: ٣٠ ولوقا ١٢: ٥٨-٥٩) عقوبة دخيلة من التشريع الهيلينى. واللصوص الذين يعجزون عن التعويض فى التشريعات القديمة كانوا يباعون عبيدًا (الخروج ٢٢: ٢) والمدين الذى يعجز عن السداد يبيع نفسه أو عياله عبيدًا وفاءً للدين (اللاويين ٢٥: ٣٩ وما بعدها والتثنية ١٥: ٢ وما بعدها).

١٠. الثأر الشخصى ومدن اللجوء

إن عادة ثأر الدم الشديدة القدم والتى كان ينفذها الـ 'جوئيل' (انظر المقدمة والفصل الأول) لم تختفِ قط وكان معترفًا بها فى الشريعة. إلا أن هذه الشريعة نفسها سعت إلى الحد من العواقب التى يمكن أن تنجم عن هذا النوع من القضاء الشخصى الخاص. وتَمثل سعيها فى التفرقة بين القتل العمد والقتل غير العمد وإيجاد أماكن للجوء يلجأ إليها القاتل غير العامد طلبًا للأمان.

واستنت القاعدة فى شريعة العهد: من قتل نفسًا عن غير قصد يحق له اللجوء فى مكان جعله الرب له، أما من قَتل بغيًا فيؤخذ وإن لجأ إلى داخل المذبح نفسه ويُقتل (الخروج: ٢١: ١٣-١٤). ومن الواضح أن «المكان» المشار إليه مَقدس حيث يضم

مذبحًا، ويبدو أنه قد يكون أى مَقدس شرعى ليهوه ولكن أهمها المقدِس المركـزى لاتحاد الأسباط أى مقدس التابوت الذى لجأ إليه أدونيـا (الملـوك الأول ١: ٥٠-٥٣) ويوآب من بعده. إلا أن يوآب قاتل أبنير وعماسا لم يحمـه تـشريع اللجـوء وحُكـم عليه بالإعدام فى المقدس نفـسه حيـث أبى أن يغـادره (الملـوك الأول ٢: ٢٨-٣١). وليس ثم مثال آخر للاحتماء بأحد المقادس كمكان للجوء ولو أن بعـض عبـارات المزامير تشير إليه. فالهيكل ملاذ من الأعداء ومن يسكنه له الأمان (المزامير ٢٧: ٢-٥) وفيه يستظل المرء «بجناحى يهـوه» (المـزامير ٦١: ٤-٥) ولا مـكان فيـه لـلأشرار (المزامير ٥: ٥).

وهناك مؤسسة أكثر استقرارًا هى مدن اللجوء. ومما يؤسف له أن النـصوص الـتى تصفها يصعب ترجمتها. وهى كالتالى بترتيب أسفار الكتاب المقدس:

العدد ٣٥: ٩-٣٤: يأمر الرب بنى إسرائيل بأن تكون لهم مدن يلجأ إليهـا القاتـل غير العامد هربًا من ثأر الدم. والمفترض أن هناك ثلاث مدن لجوء وراء نهر الأردن وثلاثًا غرب نهر الأردن ولكن لم ترد إليها إشارة بالاسم. ولا لجوء إلا لمن قتل غـير عامد، أما من قتل بغيًا فلا لجوء له، بل يُقتل بيدى طالب الثأر. والجماعـة هى الـتى تقرر مسألة العمد وتنبذ القاتل وتحمى القاتل غير العامد فلا يغادر مدينة اللجـوء إلى أن يحين أجل كبير الكهنة.

* التثنية ٤: ٤١-٤٣ وهو نص غير متصل بسياقه: يختار موسى ثـلاث مـدن للجـوء عبر الأردن: باصر وراموت جلعاد وجولان.
* التثنية ١٩: ١-١٣: بعد الغزو تُقسم الأرض إلى ثلاث مناطق ويتم اختيـار ثـلاث مدن لم يتحدد اسمها (الفقرتان ٨-٩ ومن الواضح أنهما إضافة تقضيان بإضافة

ثلاث مدن أخرى إذا كانت الأرض شاسعة). والقاتل غير العامد موضع ترحيب فيها، أما القاتل العامد فيقبض عليه شيوخ مدينته ويسلمونه لطالب الثأر منه.

* يشوع ٢٠: ١-٩: بأمر من يهوه واتباعًا لتعاليم تلقاها موسى يختار يشوع مدن اللجوء التى يحتمى بها القاتل غير العامد من ثأر الدم. وشيوخ هذه المدن هم الذين يسمحون للاجئ بدخولها بعد التقصي. ويظل بها إلى أن تصدر الجماعة حكمها عليه أو موت كبير الكهنة. وترد قائمة بهذه المدن فى الفقرتين ٧-٨: «قَادِشَ فِي الْجَلِيلِ فِي جَبَلِ نَفْتَالِي، وَشَكِيمَ فِي جَبَلِ أَفْرَايِمَ، وَقَرْيَةَ أَرْبَعَ (هِيَ حَبْرُونُ) فِي جَبَلِ يَهُوذَا. ٨وَفِي عَبْرِ أُرْدُنِّ أَرِيحَا نَحْوَ الشُّرُوقِ جَعَلُوا بَاصَرَ فِي الْبَرِّيَّةِ فِي السَّهْلِ مِنْ سِبْطِ رَأُوبَيْنَ، وَرَامُوتَ فِي جِلْعَادَ مِنْ سِبْطِ جَادَ، وَجُولاَنَ فِي بَاشَانَ».

وتبين هاتان الفقرتان تطور المؤسسة فى توافق واضح مع مسار الأحداث المسجلة بأسفار موسى الخمسة. والتكليف الوارد بالإصحاح ٣٥ من سفر العدد والذى يرتبط بحقبة سهول موآب يحدد الأحكام ولكنه لا ينص على عدد المدن أو أسمائها، فهى أرض لم يتم غزوها بعد. وفى التثنية ٤ يختار موسى ثلاث مدن فى الإقليم الذى يحتله بنو إسرائيل فعلاً على الجانب الأقصى من نهر الأردن. ويشير التثنية ١٩ إلى ثلاث مدن بأرض كنعان التى لم يكن تم غزوها بعد ولكنه لا ينص على أسمائها؛ وتشير الفقرتان المضافتان ٨ و٩ إلى ثلاث مدن أخرى غير محددة الأسماء لإتمام العدد ٦ التقليدى دون إدراك أن المدن الثلاث المفقودة هى تلك التى ورد ذكرها بالتثنية ٤. وعندما يتم الغزو يذكّر يشوع ٢٠ بالأحكام المحددة سلفًا ويختتم بإيراد أسماء المدن الست بمواقعها الجغرافية.

وتتغير الصورة إذا أمعنا النظر فى مفردات النصوص المتعددة وسياقها وقارنا بينها. وأحدث هذه النصوص الإصحاح ٣٥ من سفر العدد: فالدور المسند إلى الجماعة الدينية (عيداه) وذكر كبير الكهنة الذى اتخذ موته مناسبة لإصدار عفو عام يدلان على أنه دوِّن بعد السبى. وينم هذا التاريخ المتأخر وغياب التفاصيل الدقيقة عن المدن عن أنه لم يطبق ق.ط أما الإصحاح ١٩ من سفر التثنية والإصحاح ٢٠ (ف ٤ و٩أ) اللذان يسندان دورًا لشيوخ بلدة القاتل أو مدينة اللجوء ويحتفظان بفكرة ثأر الدم البدائية فقديمان. إلا أن الفقرتين ٦ و٩ب من الإصحاح ٢٠ من سفر يشوع تنقيحان لاحقان يذكران الجماعة وكبير الكهنة بغرض توفيق النص مع الإصحاح ٣٥ من سفر العدد، ومع ذلك فهما لا يخلوان من تفكك. ومن ناحية أخرى لم يحدث أن كان الإصحاح ١٩ من سفر التثنية تشريعًا حقيقيًا، فالبلدات غير مسماة وهو أمر ضرورى لكى يصبح التشريع قابلاً للتطبيق. إلا أن هذه الفقرة لا تفرض ثلاث مدن وثلاث مناطق فى كنعان وردت بأسمائها فى سفر يشوع (٢٠: ٧). وإذا لم يرد ذكر أية مدينة فى عبر الأردن فى الإصحاح ١٩ من سفر التثنية فهذا مرجعه أن الأرض لم تعد فى يد بنى إسرائيل آنذاك. أما الإضافة التى أدخلت على الفقرتين ٨ و٩ فتبين أن تراث مدن اللجوء الست لم يكن نُسى بعد. من ثم فإن الإصحاح ١٩ من سفر التثنية يبدو كمشروع إصلاح لم ينفذ، وهذا الإصلاح يفترض أن المؤسسة التى ورد وصفها فى يشوع (٢٠: ٧-٩أ) كانت معروفة وتحتفظ بمبادئها ولكنها توفقها مع الظروف الجديدة وتصبغها بصبغة دنيوية من خلال انتزاع ميزة عن بعض البلدات كانت تمتاز بها بسبب وجود مقدِس ألغى بمقتضى التشريع الخاص بمركزية العبادة. من ثم فإن أقدم عنصر فى كل هذا التوثيق الفقرات ٧-٩أ

من الإصحاح ٢٠ من سفر يشوع التى تضمن وجود مدن اللجوء بالدوافع والأحكام اللازمة لوجودها (انظر يشوع ٢٠: ٤ والتثنية ١٩: ١١-١٢). وقائمة مدن اللجوء فى عبر الأردن والتى وردت فى الإصحاح ٤ من سفر التثنية أتت بدورها من الفقرة ٨ من الإصحاح ٢٠ من سفر يشوع.

والبلدات المذكورة فى يشوع ٢٠ ورد ذكرها جميعًا فى مواضع أخرى باعتبارها بلدات لاوية. والقائمة ليست مصطنعة: فباصر وجولان لا ينفصلان عن هذين السياقين إلا أن باصر ذكرت فى نصب ميشع باعتبارها بلدة إسرائيلية، ولا يزال اسم جولان محفوظًا فى منطقة باشان. ومن بين المدن الست المذكورة استولى تيجلات بيلصر على قيدش فى سنة ٧٣٤ ق. م. وقام ميشع بغزو باصر فى سنة ٨٥٠ تقريبًا. وكانت راموت جلعاد قبل أن يتم فصلها نهائيًا عن إسرائيل بلدة تنازعت عليها إسرائيل والآراميون فى النصف الأول من القرن التاسع. وضاعت جولان ومنطقتها بعد وفاة سليمان مباشرة. ومن الصعب تتبع القائمة إلى ما قبل سليمان إلى اتحاد الأسباط أو حتى إلى عهد داود لأن البلدات تم اختيارها وتحديدها بموقعها الجغرافى لا بانتمائها إلى قبيلة بعينها؛ وذِكر رأوبين وجاد ومنسَّى مع البلدات الثلاث فى عبر الأردن له دلالة جغرافية أخرى وينبغى اعتباره أمرًا ثانويًا. من ثم فالمؤسسة مستقلة عن التنظيم القبَلى ولا تسبق عهد سليمان. ولكن هل بقيت سارية لمدة طويلة؟ وكيف تطورت؟ ليس هناك ما يبرر القول بأنها كانت استحداثًا لاحقًا لا أساس له فى الواقع.

وكان لكل من قادش «البلدة المقدسة» وشكيم التى اكتسبت قدسيتها من ذكرى براهيم ويعقوب وقبر يوسف والعهد فى عصر يشوع، وحبرون التى كانت تضم قبر

الآباء فى مقدِسها الشهير الخاص بها. وربما كانت المدن الثلاث عبر الأردن بقاعًا مقدسة. وهكذا فإن مؤسسة مدن اللجوء ترتبط بحق اللجوء المعترف به فى المقادس. إلا أنها تبدو من ناحية أخرى كأنها نسخة دنيوية من عادة كانت فى الأصل دينية (انظر الخروج ٢١: ١٣-١٤). وفى النهاية تحولت امتيازات المقادس وكهنتها إلى هذه «المدن» ومجالس شيوخها.

الفصل الحادى عشر

الوضع الاقتصادى

١. ملكية الأرض

كانت الأرض فى مصر ملك للفرعون أو المعابد، وكان بنو إسرائيل فى دهشة من هذا النظام المصرى الذى كان يختلف تمامًا عنه عندهم (التكوين ٤٧: ٢٠-٢٦). أما فى بين النهرين فكان الملك والمقادس يمتلكون إقطاعات شاسعة، إلا أن أقدم النصوص تبين أن الجماعات والعائلات والأفراد كانوا يمتلكون أراض لا يحق للملك أن يضمها إلا شراء من أصحابها. وبهذه الأراضى وبغيرها من إقطاعياته كان الملك ينشئ إقطاعات. والإقطاعة منحة من ممتلكات ثابتة توهب لفرد فى مقابل التزام منه بأداء خدمات شخصية. وكان هذا النظام الإقطاعى سائدًا فى الشرق الأدنى. ويخصه تشريع حامورابى وتشريع الحثيين ببنود عدة، وترد إشارات ضمنية عديدة إليه فى وثائق نوزو وأوجاريت، وهى نصوص تمتد زمنيًا عبر الألفية الثانية قبل الميلاد. وتظهر الإقطاعة فى البداية كعهدة غير قابلة لتحويل ملكيتها وترتبط بأداء خدمات شخصية. وبمرور الزمن اتخذت طابع الملكية المتوارثة التى يحق للفرد أن يتصرف فيها بحرية، وتحول ارتباط الخدمات الإقطاعية بها إلى ارتباط بالممتلكات نفسها لا بشخص بعينه أو بأشخاص عدة.

هذا التطور فى نظام الإقطاعات كان راسخًا بالفعل عندما ظهر بنو إسرائيل لأول مرة كشعب. بل إن هذا الشعب لم يتحول إلى دولة مركزية إلا فى حقبة لاحقة، ومن الواضح أنه لم يمر قط بمرحلة نظام إقطاعى. والنصوص النادرة التى سعى البعض إلى اعتبارها تلميحًا إلى نظام الإقطاعات قابلة للتأويل بمعنى آخر. فيتنبأ صموئيل الأول (٨: ١٤) مثلاً بأن يصادر الملك الحقول والكروم ويهبها لضباطه؛ وكان هذا يحدث بالفعل فى عهد شاول، إلا أن هذه الأراضى كانت أقرب إلى الهبات منها إلى الإقطاعات إذ لم ترد إشارة إلى أية خدمات ترتبط بها. وعندما يعد شاول بإعفاء أسرة قاتل البطل الفلسطينى (صموئيل الأول ١٧: ٢٥) فالإشارة إلى إعفاء من الضرائب أو السخرة لا من خدمة إقطاعة ما. وليست هناك إلا إشارة واحدة إلى الخدمات الإقطاعية: فيحصل داود على بلدة صقلغ من الأمير الفلسطينى جت بشرط أن يضمن تأمين الصحراء وأن يتبع سيده إلى الحرب (صموئيل الأول ٢٧: ٦، ١٠ و٢٨: ١)؛ فكانت إقطاعة عسكرية ولكن نحن على أرض فلسطينية.

على أيٍ عرف بنو إسرائيل فكرة الإقطاع ولو أنها تحولت إلى المستوى الكهنوتى. فلما كان يهوه مَلك إسرائيل الحقيقى الأوحد (القضاة ٨: ٢٣ وصموئيل الأول ١٢: ١٢) فهو المالك الأوحد لأرضها. و «الأرض المقدسة» «ملك يهوه» (يشوع ٢٢: ١٩) و «أرض يهوه» (هوشع ٩: ٣ وانظر المزامير ٨٥: ٢ وإرمياء ١٦: ١٨ وحزقيال ٣٦: ٥). إنها الأرض التى كان وعد بها الآباء (التكوين ١٢: ٧ و١٣: ١٥ و١٥: ١٨ و٢٦: ٤ والخروج ٣٢: ١٣ والتثنية ١: ٣٥-٣٦) وهى الأرض التى غزا وأعطى لشعبه (العدد ٣٢: ٤ ويشوع ٢٣: ٣، ١٠ و٢٤: ١١-١٣ والمزامير ٤٤: ٤). واتُخذ حق الملكية الذى احتفظ به الرب على الأراضى كافة أساسًا لتشريع اليوبيل (اللاويين ٢٥: ٢٣). وبمقتضى سيادة

الرب العليا على الأرض قضى التشريع الدينى بتحديد حقوق شاغليها من البشر، فكان التكليف بترك بقايا الأذرة والكروم للفقراء (اللاويين ١٩: ٩-١٠ و٢٣: ٢٢ والتثنية ٢٤: ١٩-٢١ وانظر راعوث ٢) وحق عابر السبيل فى إشباع جوعه إذا مر بحقل أو كرم (التثنية ٢٣: ٢٥-٢٦) والعُشر السنوى المستحق ليهوه (اللاويين ٢٧: ٣٠-٣٢) ويؤكل فى حضور يهوه (التثنية ١٤: ٢٢-٢٧) ويعطى للاويين (العدد ١٨: ٢١-٣٢) وإخراج العشر كل ثلاث سنوات للفقراء (التثنية ١٤: ٢٨-٢٩ و٢٦: ١٢-١٥) والتشريع الخاص براحة الأرض كل سبع سنوات (الخروج ٢٣: ١٠-١١ واللاويين ٢٥: ٢-٧).

وفى الألفية الثانية قبل الميلاد تم توزيع الإقطاعات فى كل من نوزو وأشور بنظام تخصيص الحصص؛ وبالصورة نفسها وبأمر من يهوه تم تقسيم «الأرض الموعودة» بالقرعة بين الأسباط بنص يشوع (١٣: ٦ و١٥: ١ و١٦: ١ و١٧: ١ و١٨: ٦-١٩: ٤٩ ومواضع أخرى متفرقة: القضاة ١: ٣). و«التقسيم» بالقرعة للأرض التى كان الأسباط مستقرين فيها بالفعل أو كانوا سيغزونها فيما بعد دليل سيادة الرب العليا على الأرض. والحقيقة أن الأسباط كسبوا أراضيهم من خلال مخاطر غزو وُضعت خططه فى سفر يشوع (٦-١٢) ووُصف فى الإصحاح ١ من القضاة بأنه لم يكتمل بعد. ولكن ربما كان التقسيم بالقرعة بين الأسباط يرجع إلى أن «الأرض المقدسة» ليست سوى امتداد افتراضى لما حدث على مستوى العشيرة والعائلة للشعب كله. والمراعى والمناهل فى النظام البدوى ملكية مشاع للقبيلة. وعندما تستقر القبيلة يمكن تطبيق النظام نفسه على الأرض المزروعة. ولا تزال فكرة الملكية على المشاع باقية فى العصور الحديثة ومن الغريب أن نجدها سائدة فى بين النهرين القديمة منذ

العصر الكاسى فصاعدًا؛ وكانت سائدة بين قبائل الآراميين على ضفتى دجلة ممن كانت بنيتهم الاجتماعية شبيهة ببنية أقدم قبائل بنى إسرائيل. ويتكرر ذكر هذه الأراضى المشاع فى وثائق المسح الأرضى (كودوروس) التى كانت تدون لتوثيق شراء الملك ممتلكات إحدى القبائل ونقل ملكيتها لفرد أو معبد.

ويقسم استغلال هذه الأرض المشاع بين أفراد الجماعة ليقوم كل فرد باستزراع جزء لنفسه. وكان هناك نظام مماثل فى فلسطين الحديثة ولا تزال بقاياه قائمة. فخارج القرية وحوافها كانت «مِلكًا»، بينما كان باقى الأراضى «ميرى» أو ملك الدولة ويخصص للقرية باعتباره أرضًا «مشاع». وكانت الأرض المشاع تقسم إلى قطع يتم توزيعها بالتناوب سنويًا أو بنظام القرعة بين رؤساء العائلات. وإذا إستثنينا طبيعته المؤقتة نجد أن هذا التقسيم بالقرعة بين العشائر والعائلات هو نفسه الذى ورد وصفه فى سفر العدد (٢٦: ٥٥-٥٦ و٣٣: ٥٤ و٣٦: ٢ وانظر ٢٧: ٧) وهو أيضًا ما تنبأ به حزقيال لإسرائيل فى قادم الأيام (حزقيال ٤٥: ١ و٤٧: ٢٢). ولفظ «جورَل» نفسه (أصلاً بمعنى «حصاة») معناه «القُرعة» التى كانت تُسحب وأيضًا «الحصة» التى تعينها القرعة. وورد بسفر أشعياء (٣٤: ١٧) أن يهوه نفسه «أَلْقَى لَهَا قُرْعَةً» من الأرض و «وَيَدُهُ قَسَمَتْهَا لَهَا بِالْخَيْطِ»؛ وورد فى سفر ميخا (٢: ٥) أن المحتكرين سيُسلبون و «لاَ يَكُونُ لَكَ مَنْ يُلْقِي حَبْلاً فِي نَصِيبٍ بَيْنَ جَمَاعَةِ الرَّبِّ»؛ وورد فى المزامير (١٦: ٥-٦) أن المؤمن نصيبه يهوه والحبل يحدد له قسمته. وما كان لمثل هذه التشبيهات معنى ما لم تكن هناك عادة سائدة شبيهة بالعرف الحديث، وربما كانت الإشارة فى سفر إرمياء (٣٧: ١٢) تلميحًا إلى تقسيم من هذا النوع.

٢. الملكية العائلية والإقطاعيات الضخمة

هذه الملكية العامة التي كان الانتفاع المؤقت بها مقسمًا بين عـدد مـن العـائلات أقل وضوحًا من الملكية العائلية التي يبدو أنها كانت النظـام الـسائد فى إسرائيـل. ولفظا «جورَل» (قُرعة، قطعة أرض) فى نصوصنا يردان تبادليًا مع لفظى «حيلِـق» و «نَحَلاه» (إرث). وكانت هذه الملكية العائلية تضم فى الغالب مقبرة العائلة (يـشوع ٢٤: ٣٠، ٣٢ وصموئيل الأول ٢٥: ١ والملـوك الأول ٢: ٣٤ وانظـر التكـوين ٢٣). وكان يتم ترسيمها بحدود يحظر إزالتها حظرًا باتًا (التثنية ١٩: ١٤ و٢٧: ١٧ وانظر أيوب ٢٤: ٢ والأمثال ٢٢: ٢٨ و٢٣: ١٠ وهوشع ٥: ١٠). وكان الفلاح يرتبط بقطعة الأرض الـتى يرث عن آبائه: فيرفض نابوت التنازل عـن كرمتـه فى يزرعيـل لأخـاب ولـم يحـق للملك شرعًا إجباره على ذلك (الملـوك الأول ٢١). وكان العـرف الاجتمـاعى يعطـى الحق لكل إنسان أن يعيش «تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ» (ميخا ٤: ٤ والملـوك الأول ٥: ٥ وزكريا ٣: ١٠).

وكان الحس والعرف العام يحرصان على عدم التفـريط فى هـذا الإرث أو خـروج ملكيته من العائلة. ومن المرجح أن الأرض عندما كانت تـورث لـم تكـن تقـسم كسائر الملكيات، بل تنتقل للابن البكر أو تظل غير مقسمة. وإذا مات الرجل دون ورثة ذكور كانت أرضه تورث لبناته (العدد ٢٧: ٧-٨) ولكن كان لابد أن يـتزوجن من داخل قبيلتهن حتى لا يأول نصيبهن إلى قبيلة أخـرى (العـدد ٣٦: ٦-٩). وإذا مات صاحب الأرض بلا ذرية يأول الإرث لإخوته ثـم أعمامـه ثـم أقـرب أقاربـه (العدد ٢٧: ٩-١١). وتلزم الشريعة الرجل بأن يتزوج بأرملة أخيه، والهدف إنجـاب ذرية للمتوفَى دون شك ولكن أيضًا للحيلولة دون خروج الملكية من العائلة.

وكان الإسرائيلى يضطر فى بعض الحالات لبيع إرثه تحت وطأة الفقر. وكان تشريع الـ «جوئيل» يفرض على المرء أن يشترى الأرض التى يضطر قريبه للتنازل عنها. فيشترى إرمياء حقل ابن عمه حنمئيل (إرمياء ٣٢: ٦-٩) ويشترى بوعز أرض إليمالك التى عرضتها أرملته نعمى للبيع (راعوث ٤: ٩). ويلاحظ فى هذه الحالات عدم التطرق إلى إعادة شراء ما بيع، بل إلى الأولوية فى شراء ما يُعرض للبيع، كما يلاحظ أن الأرض لا ترد للقريب المعوز، بل تأول ملكيتها للـ «جوئيل» (الولىّ). وهذه الحالات الوحيدة الواضحة فى الكتاب المقدس وعلى ضوئها ينبغى تأويل تشريع اللاويين (٢٥: ٢٥): إذا افتقر الإسرائيلى واضطر لبيع أرضه يأتى أقرب ولىّ له «إلى بيته» (محذوفة بصورة عامة فى الترجمة) ليشترى ما يبيع. والغرض من هذا التشريع أن يحتفظ الأقارب بما لا يستطيع رأس العائلة أن يشرى لنفسه ولذريته؛ من ثم فهو يرتبط بالتشريعات الخاصة بزواج الوريثات والميراث فى القرابة البعيدة. ولكن فى اللاويين ٢٥ يتكرر هذا الترتيب القديم فى سياق مختلف: فالغرض من تشريع اليوبيل رد الملكية للفرد أو العائلة التى كانت تملكها وليس مجرد الإبقاء عليها داخل العشيرة، ما يعد جديدًا بل مثاليًا بالمقارنة بتشريع الـ «جوئيل».

ولم يكن الـ «جوئيل» يمارس دائمًا حقه فى الشفعة، وساعد التطور الاقتصادى فى القرون الأولى بعد إنشاء المملكة على التعجيل بتفتيت الملكيات العائلية لصالح ملاك الأراضى الأثرياء. ويتوعد أشعياء (٥: ٨) من «يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ»؛ ويدين ميخا (٢: ٢) من «يَشْتَهُونَ الْحُقُولَ وَيَغْتَصِبُونَهَا وَالْبُيُوتَ وَيَأْخُذُونَهَا». وكانت هذه الملكيات الضخمة تقوم على تشغيل العبيد (صموئيل الثانى ٩: ١٠) أو الأجراء. ومن الواضح أن نظام المؤاجرة أو المزارعة

حيث يؤدى المزارع جزءًا (النصف فى العادة) من المحصول إيجارًا لصاحب الأرض الذى يمده بالماشية والبذور لم تعرفه إسرائيل فى عصورها الأولى مع أنه كان معروفًا فى بين النهرين وعُمل به فيما بعد فى عصر الأحبار. فيلوم عاموس (٥: ١١) الأثرياء لتحصيلهم جزية من قمح الفقراء، ما قد يعد تلميحًا إلى نظام المزارعة ولكنه قد يكون إشارة إلى العُشر الذى كان الملك يترك جمعه ومحصلته لعماله (صموئيل الأول ٨: ١٥). وأول إشارة إلى تأجير الأرض ترد فى سفر متى (٢١: ٣٣-٤١)، وأقدم وثائق عقود المزارعة التى اكتشفت فى كهوف المربعات ويرجع تاريخها إلى سنة ١١٣م.

ونذكّر بأن الملك كان يمتلك إقطاعات ضخمة يديرها وكلاء (أخبار الأيام الأول ٢٧: ٢٥-٣١) ويعمل بها عبيد الدولة والمجندون من غير العبيد (صموئيل الأول ٨: ١٢).

٣. نقل الملكية والإجراءات المماثلة

كان بيع الممتلكات يسجل فى عقود. وقد يكون العقد شفاهيًا يبرم فى حضور شهود فى مكان عام على باب البلدة: فتأول ممتلكات نعمى لبوعز ويصبح له الحق فى الزواج بأرملة ابنها (راعوث ٤: ٩-١١). كما يرد شراء إبراهيم حقل عفرون باعتباره عملية شفاهية تمت على مرأى من كافة العابرين لبوابة البلدة (التكوين ٢٣: ١٧-١٨). إلا أن بنودها لا تقل دقة عن الصك الشرعى وتشبه العقود المنقوشة على الألواح المسمارية: وصف للأرض المشتراة وأسماء المتعاقدين والشهود. ويذكرنا ذكر بوابة البلدة بعبارة «أبرمَ بعد إعلان عند البوابة» الواردة فى بعض عقود نوزو. وربما تمت عملية حبرون بإبرام عقد كهذا.

كان استعمال العقود المكتوبة الذى عرف فى كنعان وكافة أنحاء الشرق الأدنى منذ عهد بعيد سائدًا فى إسرائيل دون شك. وهناك لوحتان مسماريتان اكتشفتا فى جازر وتحتويان على عقود بيع أبرمت تحت الحكم الأشورى فى القرن السابع قبل الميلاد ونقشت بالأشورية. وإنه لمن قبيل الصدفة أن يسكت الكتاب المقدس عن ذكر العقود المكتوبة إلا مرة واحدة إلا أنه فى هذه المرة يستفيض فى ذكر التفاصيل (إرمياء ٣٢: ٦-١٤) حيث يشترى إرمياء حقلاً يعرضه ابن عمه حنمئيل للبيع. فيدون العقد ويمهر بالختم ويوقع عليه الشهود ويوزن المال. وينسخ الصك فى نسختين إحداهما ممهورة والأخرى «مفتوحة». ويتم كل شىء «حسب الوصية والفريضة»، ويتم تسليم النسختين لباروخ ليحفظهما فى إناء من خزف. ويقارن ذلك بوثائق بين النهرين المزدوجة حيث كان لوح العقد يلف فى غلاف من طين ينسخ عليه النص بعينه. إلا أن هذه العادة كانت اندثرت فى بين النهرين فى عصر إرمياء، كما أن الأرجح أن يكون صك شرائه المدون بالعبرية كُتب على ورقة بردى أو ربما على رق. وهذا أقدم الشواهد على نمط من الوثائق كان معروفًا فى مصر ووجدت منه نماذج عديدة منذ العصر الهيلينى فصاعدًا؛ وتم مؤخرًا اكتشاف بعض نماذجه فى فلسطين بتواريخ تبدأ من أوائل القرن الثانى الميلادى. وعلى ورقة البردى نفسها كان يتم تدوين نسختين من العقد يفصل بينهما فراغ. وكانت النسخة الأولى تلف وتمهر، وكانت الأخرى تلف دون أن تمهر وهى النسخة «المفتوحة» التى يتحدث عنها إرمياء. وكان يمكن الرجوع إليها فى أى وقت ولكنه كان عرضة للتزوير؛ فإذا نشب خلاف كان يتم فتح النسخة الممهورة. وكان باروخ

يحفظ العقد فى إناء من خزف؛ وثبتت عادة حفظ الوثائق العائلية بهذه الطريقة فى العديد من المكتشفات الأثرية.

ولا ينبئنا العهد القديم بالكثير عن قيمة الأرض. فيشترى إبراهيم حقلاً ومغارة فى المكفيلة زهاء أربعمئة شاقل (التكوين ٢٣: ١٥). ويدفع يعقوب مئة قسيطة (غير معروفة قيمتها) فى قطعة أرض فى شكيم (التكوين ٣٣: ١٩ ويشوع ٢٤: ٣٢). ويشترى داود بيدر أرونة وثوره بخمسين شاقل (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٤). ويدفع عمرى زنتى فضة (ستة آلاف شاقل) ثمنًا لتل السامرة (الملوك الأول ١٦: ٢٤)، وحقل إرمياء يكلفه سبعة عشر شاقل (إرمياء ٣٢: ٩). وتمدنا هذه العبارات بفكرة عن الأسعار ولكن لا شىء منها يتسم بالدقة، فلا نعرف موقع الأرض ولا الوزن الحقيقى للشاقل ولا القوة الشرائية للفضة فى مختلف العصور. وتحسب قيمة الحقل حسب سفر اللاويين (٢٧: ١٦) بخمسين شاقل لكل «حومر» من الشعير ينتجه.

كان نقل الملكية فى العصور الأولى يوثق بإجراء رمزى. وحسب سفر راعوث (٤: ٧) جرت العادة فى بعض عصور إسرائيل بأن توثق كافة التعاملات كما يلى: يخلع أحد الطرفين نعله ويعطيه للطرف الآخر. وكان هذا الإجراء يتم أمام شهود ويرمز إلى التنازل عن حق. وبهذه الطريقة يتنازل أول جوئيل لنعمى عن حقه فى الشفعة لبوعز (راعوث ٤: ٨)؛ وأخو الزوج الذى يرفض الالتزام الأخلاقى بالزواج من أرملة أخيه يتم خلع نعليه عنه (التثنية ٢٥: ٩-١٠) وبذلك يجرد من حقه على أرملة أخيه. ويبدو أن النعل كان يمثل أداة إثبات فى نقل ملكية الأرض، فعبارة «عَلَى أَدُومَ أَطْرَحُ نَعْلِي» فى المزامير (٦٠: ١٠ = ١٠٨: ١٠) تعنى التمكين وأخذ الملكية. وفى نوزو

كان البائع يرفع قدمه عن الأرض التى يبيع ويضع قدم المشترى عليها. وهنا أيضًا نجد أن زوجًا من النعال (وثوبًا) يمثل سدادًا رمزيًا يضفى الشرعية على بعض التعاملات غير العادية. وهو ما قد يفسر ما ورد بسفر عاموس (٢: ٦؛ ٨: ٦) عن بيع البائس أو شرائه فى مقابل زوج من النعال، فيُطرد ظلمًا بينما تُلبس الاغتصاب رداء الشرعية. والمعنى نفسه نجده فى النص اليونانى من سفر صموئيل الأول (١٢: ٣) الذى يتأكد فى سفر سيراخ (٤٦: ١٩)؛ فلم يأخذ صموئيل أى نعل من أحد، أى لم يلوِ الشريعة ليحقق كسبًا حرامًا.

٤. الإيداع والاستئجار

الوديعة عقد حر يودع بمقتضاه أحد الناس شيئًا على سبيل الأمانة عند طرف آخر لا يستغلها ويعيدها إليه عند الطلب. وتتناول شريعة العهد (الخروج ٢٢: ٦-١٢) وديعة المال والمنقولات والماشية. فإذا ضاعت الوديعة أو فسدت يبرِّئ المؤتمن نفسه بحلف اليمين وإن لم يكن له ذنب فى ضياعها أو فسادها وإلا وجب عليه تعويض صاحبها. ويضيف تشريع اللاويين (٥: ٢١-٢٦) أنه إذا حلف كذبًا وجب عليه رد الأمانة ومعها خمسها. ويتضمن تشريع إشنونا البابلى وتشريع حامورابى بنودًا مماثلة، ويقضى الأخير بإيداع الأمانة أمام شهود وتسجل فى عقد. وهناك مثال متأخر على هذا الإجراء فى سفر طوبيا (١: ١٤ و٤: ١، ٢٠ و٥: ٣ و٩: ٥) إذ يودع طوبيا الأب عشرة قناطير من الفضة أمانة لدى غابيلوس فى زكائب ممهورة ووثقت الوديعة كتابةً فى صك وقع عليه كل من المودع والمؤتمَن واحتفظ كل منهما بنصفه. ويستعيد من يمثل شخص طوبيا الوديعة لدى تقديمه الصك.

ولا تقتضى الوديعة مقابلاً يدفعه أى من طرفيها. وهذا لا ينطبق على الاستئجار إلا أن هذا النوع من العقود - باستثناء استئجار الأجراء لأداء بعض الخدمات - نادرًا ما عرف عند بنى إسرائيل. وليس هناك سوى نص فى سفر الخروج (٢٢: ١٤) قد يشير إلى استئجار حيوان إذا أولناه على ضوء تشريعات الحثيين. وسبق أن أشرنا إلى أن سفر عاموس (٥: ١١) لا يتضمن سوى تلميح غير مؤكد إلى استئجار الأرض. أما استئجار المال والأغذية فتطور على شكل قروض بفائدة على الرغم من تحريمها شرعًا.

٥. القروض

عندما كان الإسرائيلى يمر بضائقة تضطره إلى الاستدانة كان من المفترض أن يجد العون من عشيرته أو قبيلته. فإقراض الفقراء من الخيرات (المزامير ٣٧: ٢١ و١١٢: ٥ وسيراخ ٢٩: ١-٢ وانظر متى ٥: ٤٢). إلا أن كثرة كانوا يرفضون الإقراض لأن المدينين لم يوفوا بالتزاماتهم ولم يسددوا ديونهم وإن استطاعوا (سيراخ ٢٩: ٣-٧ وانظر ٨: ١٢).

ونحن هنا نتحدث عن الإقراض بدون فوائد وهو النوع الوحيد الذى أقرته شريعة العهد (الخروج ٢٢: ٢٤) والتى تتناول القروض بين بنى إسرائيل دون غيرهم. وتطور هذا البند فى تشريع التثنية (٢٣: ٢٠) فلا يجوز للإسرائيلى أن يأخذ فائدة على المال أو الغذاء أو أى شىء من أخيه الإسرائيلى، وهو المبدأ نفسه الذى يطالعنا فى اللاويين (٢٥: ٣٥-٣٨)؛ ولكن يجوز له أن يقرض الأجنبى بفوائد (التثنية ٢٣: ٢١ وانظر ١٥: ٦). والحقيقة أن الإقراض بفوائد كان معمولاً به عند جيران بنى إسرائيل.

والفائدة فى العبرية «نيشِك» (حرفيًا تعنى «قَضمة») و «تَربِيت» (حرفيًا تعنى «زيادة»). ولا يرد اللفظ الأول إلا فى تشريعات الخروج والتثنية وفى المزامير (١٥: ٥). أما فى النصوص اللاحقة فيرد دائمًا جنبًا إلى جنب مع اللفظ الآخر ويصعب التفرقة بينهما. وربما كان لفظ «نيشِك» يشير فى البداية إلى أى نوع من الإقراض (انظر التثنية ٢٣: ٢٠) ثم اقتصر فيما بعد على قروض المال وبالتالى فإن لفظ «تَربِيت» كان يشير إلى القروض العينية (انظر اللاويين ٢٥: ٣٧ حيث يرد استثناءً لفظ «مَربِيت» من الجذر نفسه). وفى تلك الحالة يقدم لنا آراميو فيلة فى القرن الخامس قبل الميلاد آخر مراحل التطور: فلفظ «مَربِيت» هنا الوحيد الذى يرد بمعنى فائدة حتى فى المال. وقد تعكس المفردات تطورًا فى نظام الإقراض أيضًا، فإما أن يوقع المقترض صكًا بستين شاقل ولا يتسلم إلا أربعين (نيشِك: قَضمة) أو يوقع صكًا بأربعين شاقل ويتعهد بسداد ستين (تَربِيت: زيادة). وقد يكون الـ«تَربِيت» زيادة تُفرض فى حالة عدم السداد أو ربما كان إضافة تأخذ فى الاعتبار انخفاض قيمة المواد المقترضة فى الشتاء والمسددة بعد الحصاد حيث تنخفض أسعارها. فالمعلومات نادرة إلى حد لا نجد معه سبيلاً سوى الحدس.

أدى النمو الاقتصادى والأمثلة الواردة من الخارج إلى مخالفة هذه التشريعات. فالمؤمن الحق لا يقرض بفائدة كما ورد فى المزامير (١٥: ٥)، أما الرذيل فيفعل (الأمثال ٢٨: ٨ وانظر حزقيال ١٨: ٨، ١٣، ١٧). وكانت هذه من الخطايا التى جلبت اللعنة على أورشليم (حزقيال ٢٢: ١٢). ولم تكن الأمور أفضل حالاً بعد السبى فنجد الشعب فى نحميا (٥: ١-١٣) مثقلاً بالديون. وكان الإقراض بفوائد ربوية عالية أمرًا يمارسه يهود فيلة. ويبدو من مصادر الأحبار أن هيكل أورشليم نفسه كان

يقرض بفوائد، ويستشف من الحكاية التى وردت فى متى (٢٥: ٢٧) ولوقا (١٩: ٢٣) أن هذه العادة كانت شائعة ومقبولة. ومع ذلك فالبرديات اليونانية فى مصر تدل على أن اليهود لم يضلعوا فى ممارسة هذه العمليات المصرفية الصارمة إلا فى حقبة متأخرة.

كانت معدلات الفائدة السنوية فى الشرق الأدنى القديم مرتفعة للغاية؛ فكانت فى كل من بابل وأشور بمعدل الربع أو الخمس على القروض المالية والثلث على القروض العينية، وأعلى من ذلك بكثير فى الغالب. وفى بين النهرين العليا وفى عيلام كانت الفائدة على المال أعلى، فكانت تصل إلى الثلث أو النصف، أما الفوائد على قروض القمح فكانت كمثيلتها فى بابل. وفى مصر انخفضت الفائدة فى عصر البطالمة فتدنت على ما يبدو إلى اثنى عشر بالمئة سنويًا فى فيلة؛ وهو أيضًا أقصى معدل كان مسموحًا به فى روما فى القرون الميلادية الأولى. ولا علم لنا بما كان الحال عليه فى إسرائيل. ففى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس تم تفسير النص المسّورى بسفر نحميا (٥: ١١) فى ضوء العرف الرومى بمعنى فائدة بمعدل واحد بالمئة شهريًا، إلا أن هذا النص محرف.

٦. الضمانات

كان يحق للدائن أن يطلب ضمانات فى حالة تخلف المدين عن السداد. ففى التكوين (٣٨: ١٧-١٨) يعطى يهوذا لثامار خاتمه وعُصابته وعصاه رهنًا («عيرابون» وهو اللفظ الذى اشتق منه لفظ earnest فى اليونانية واللاتينية والإنجليزية) لأجرها. وفى صموئيل الأول (١٧: ١٨) عندما يوفد داود إلى إخوته كان

لا بد من أن يعود إلى أبيـه بـرهن (عروبـا) دليـلاً على إتمامـه مهمتـه. والـرهن فى المعاملات الائتمانية ضمان فى حوزة الدائن يعطيه له المدين تأمينًا لدينه.

والرهن المنقول فى العبرية «حابُل» أو «حابُلاه» أو «عابُت» أو «عَبتيت»، والأفعـال المشتقة تعنى «تَعهَّدَ». وعلى الرغم من محاولات التفرقة بين معانيها فهـذه الألفـاظ تبدو مترادفة (انظر المفاهيم المتطابقة فى الخروج ٢٢: ٢٥-٢٦ [حَ بـ لَ] والتثنية ٢٤: ١٢-١٣ [عَ بَ تَ]). وكانت هذه الرهون ضمانات مقبولة عند عقد القروض وكانت تظل بحوزة الدائن؛ وليس هناك ما يدل على أن الدائن كان من حقه أن يسيله سدادًا لماله، فالرهن لا بد من رده (حزقيال ١٨: ١٢، ١٦ و٣٥: ١٥). وليس للدائـن فى التثنيـة (٢٤: ١٠-١١) أن يدخل دار المدين ليأخذ الرهن بيده، بل يسلم له خارجه، وهـو بـلا شك تجنبًا لأى شكل من أشـكال المـصادرة. ويحـرِّم قبـول أى مـن أدوات المعيـشة كالرحى كضمانات (التثنية ٢٤: ٦). وكان الرهن فى الغالب ثوبًـا بـديلاً رمزيًـا عـن الشخص نفسه، إلا أن شريعة العهد تقول إن ثوب الفقير يرد إليـه عنـد الغـروب ليستر نفسه به فى الليل (الخروج ٢٢: ٢٥-٢٦ ويتكرر هذا التـشريع فى التثنيـة ٢٤: ١٢-١٣ وانظر أيوب ٢٢: ٦ و٢٤: ٩ وعاموس ٢: ٨). وهذا الثوب الذى حرم على الدائن أن يبقيه عنده إلا فى النهار لم يكن رهنًا حقيقيًا تتناسب قيمته مع الدين، بل رهنًـا رمزيًا ينطبق على الرهون المنقولة عامةً فى إسرائيل. أما حمار اليتـيم وثـور الأرملـة (فى أيوب ٢٤: ٣) فضمانان حقيقيان، بل يمكن استغلالهما ربحيًا.

ولم يرد حديث عن الرهون الثابتة إلا فى موضع واحد؛ فحسب مـا ورد فى نحميـا (٥: ٣) كان اليهود يرهنون حقولهم وكرومهم وبيوتهم فى مقابـل القمـح. وكان هـذا أكثر من مجرد رهن، فالدائنون كانوا يقيمون فعليًا فى هـذه المـتلكات (ف ٥)، وكان

نحميا يطالب بردها (ف ١١). فكانت على الأقل ضمانات مربحة يتم من ريعها سداد الدين؛ وربما كانت من قبيل نقل الملكية إلى الأغيار (ف ٥: للآخرين) بما يتناقض مع مفهوم الرهن.

وربما كانت الرهون المنقولة لا سيما الثياب مجرد أدوات إثبات لضمان أعلى قيمة، أى رهنٌ لشخص الإنسان نفسه. ففى التثنية (٢٤: ١٠) لا يحق للمرابى (مشَّاءا) أن يدخل بيت المدين ليأخذ الرهن (عَبوت) الذى هو ثوب حسب الفقرتين ١٢-١٣. والـ «مَشِّيه» فى التثنية (١٥: ٢) من يعمل عند الدائن، وهذا أيضًا معنى لفظ «مَشَّاء» فى نحميا (١٠: ٣٢) التى تشير إلى السنة السابعة كالإصحاح ١٥ من التثنية. والنص مرة أخرى يسمح لنا بفهمه كرهن شخصى فى نحميا (٥: ٧، ١٠، ١١) حيث يرد اللفظ نفسه. والدين المبرم بهذا الضمان يسمى «مشَّاءا» (التثنية ٢٤: ١٠ والأمثال ٢٢: ٢٦).

والشخص الذى كان يمثل الضمان لم يكن يسلم للدائن إلا حين يصبح الدين مستحق السداد؛ وإلا ففى حالة عدم السداد. فكان يعمل فى خدمة الدائن مقابل الفائدة، بل فى مقابل الدين الأصلى إن لزم الأمر. ويبدو هذا واضحًا فى القصة الواردة فى الملوك الثانى (٤: ١-٧)، حيث يأتى المرابى (نوشىء) ليأخذ ولدى الأرملة عبدين له ولكنهما يظلان معها وتسترد رهنها (نْشيه) بفضل معجزة إليشع وتحتفظ بولديها. وتبين الفقرة نفسها أن الرهن كان شخصًا ممن يعولهم المدين لا المدين نفسه. وفى نحميا (٥: ٢) يرهن اليهود أبناءهم وبناتهم ويسلمونهم كعبيد (انظر أشعياء ٥٠: ١ حيث لم يبع يهوه أبناءه بنى إسرائيل للمرابين). وكانت صورة هؤلاء المرابين بغيضة لدى ممارستهم حقوقهم. وتدين شريعة العهد هذه العادة

(الخروج ٢٢: ٢٤) ويبدى نحميا غضبه العارم عليها (نحميا ٥: ٦ وما بعدها وانظر صموئيل الأول ٢٢: ٢ والمزامير ١٠٩: ١١).

وإذا لم يكن المدين العاجز عن السداد يملك رهنًا كان يضطر للعمل فى خدمة دائنه أو بيع نفسه لطرف ثالث سدادًا لدينه (التثنية ١٥: ١٢ واللاويين ٢٥: ٣٩، ٤٧). وكان العجز عن سداد الديون السبب الرئيس لعبودية بنى إسرائيل.

٧. الكفالات

كان فى الإمكان الحيلولة دون احتجاز الشخص المرهون أو المدين نفسه بدفع كفالة أو من خلال ضامن. والضامن فى التشريع التوراتى من «يتدخل» (الجذر ʿ ر ب') عندما يصبح الدين واجب السداد لصالح المدين العاجز عن السداد ويتكفل بسداد الدين إما بتحصيله من المدين أو بإحلال نفسه محله. ومجموعات التشريعات لا تنص على ذلك، لكن هناك إشارات ضمنية عدة إلى ذلك فى أسفار الحكماء، وتدل النصوص الواردة فى سفر الأمثال (١١: ١٥ و١٧: ١٨ و٢٠: ١٦= ٢٦: ١٣) والتى تنتمى إلى المجموعات «السليمانية» على أن هذه العادة لم تكن ترجع لتاريخ متأخر فى إسرائيل. وهناك شاهد شديد القدم عليها فى بين النهرين.

كان الضامن يتدخل بإيماءة رمزية تتمثل فى «التصفيق» (الأمثال ٦: ١ و١١: ١٥ و١٧: ١٨ و٢٢: ٢٦ وأيوب ١٧: ٣). وفى بين النهرين «بالضرب على جبهة» المدين، إلا أن التشابه بين الفعلين قد لا يتعدى الظاهر. وكان على الضامن أن يعمل على النجاة بنفسه بالإلحاح على المدين إلى أن يسدد دينه (الأمثال ٦: ٣-٥) وإلا أصبح هو نفسه عرضة للارتهان (الأمثال ٢٠: ١٦ = ٢٧: ١٣ و٢٢: ٢٧). ويحذر سفر الأمثال من التسرع فى ضمان الأصدقاء أو الأغراب. أما سيراخ فأقل تحفظًا فى ذلك، فالصالح

يضمن جاره، إلا أن المكفول جاحد المعروف دائمًا، وكثيرًا ما يودى الضمان بفاعله؛ وعلى أى الأحوال لا ينبغى للمرء أن يضمن غيره بما ليس فى طاقته (سيراخ ٢٩: ١٤-٢٠ وانظر ٨: ١٣).

٨. سنة السبت

أدى خروج الملكيات من نطاق العائلة وتنامى الإقراض بفوائد إلى تنامى الفقر واستعباد المدينين العاجزين عن السداد أو من يعولون وإلى القضاء على المساواة الاجتماعية التى نشأت إبان اتحاد القبائل وظلت باقية كمبدأ مثالى. وعمل التشريع الدينى على علاج هذه الآفات بتشريعين: سنة السبت وسنة اليوبيل.

تقضى شريعة العهد بعدم جواز احتجاز العبد الإسرائيلى لأكثر من ست سنوات وأن يعتق فى سنة السبت ما لم يؤثر البقاء مختارًا عند سيده (الخروج ٢١: ٢-٦). ومن الواضح أن هذه الفقرة تعنى أن السنوات الست تحتسب من وقت دخول العبد فى خدمة سيده. كما تقضى شريعة العهد بإراحة الحقول والكروم فى سنة السبت وأن يترك ما تطرحه للفقراء (الخروج ٢٣: ١٠-١١). ولا يذكر النص ما إذا كانت هذه الحسبة تختلف من حقل لآخر ومن مالك لآخر وما إذا كانت الشريعة تقضى بحساب عام يطبق فى موعد محدد. والحل الأخير أرجح فى الفقرة التالية التى تشير إلى اليوم السابع وطريقة احتسابه بالصورة نفسها (الخروج ٢٣: ١٢).

ولا نجد مثل هذا الإبهام فى شريعة التثنية (التثنية ١٥: ١-١٨). فيتم «الإبراء» (شْميطّاه) كل سبع سنين ثم يتم إعتاق كل من استُعبد لعدم سداد دين (ف ١-٦). والفقرات ١٢-٢٨ التى تكرر تشريعات الخروج (٢١: ٢-٦) فى هذا السياق الجديد تغرى بتأويل هذا التشريع بالصورة نفسها؛ فالعبيد مدينون عجزوا عن السداد

«فباعوا» أنفسهم أو «بيعوا»، وإعتاقهم مرتبط بشطب الدين. إلا أن الفقرات ٧-١١ تدل على أن هذا الإبراء عام ويتم فى موعد محدد: فليس للمرء أن يقبض يده عن أخيه الفقير «قائلاً قد قربت سنة السبت سنة الإبراء». وتتأكد الطبيعة العامة والدورية لهذا التشريع فى التثنية (٣١: ١٠-١١) التى تقضى بتلاوة الشريعة كل «سبع سنوات فى موعد سنة الإبراء».

وتشريع الخروج (٢٣: ٢-٧) الخاص بالأرض والذى ليس له وجود فى التثنية يتكرر فى سفر اللاويين (٢٥: ٢-٧): فللأرض أن تستريح لمدة سنة كل سبع سنوات فى دورة تحتسب بدايتها كسنة سبت منذ دخول الشعب الأرض الموعودة. ويعِد الرب بإحلال البركة على السنة السادسة بحيث يمكّنهم محصولها من العيش طوال سنة الراحة والسنة التالية لها أيضًا وحتى موعد الحصاد (اللاويين ٢٥: ١٨-٢٢).

يتضح من كل هذه البنود أن سنة السبت تمتاز براحة الأرض وعتق العبيد الإسرائيليين رمزًا للتنازل عن الديون. ويبدو أن دورة السبع سنوات مستوحاة من أسبوع السبعة أيام الذى ينتهى براحة السبت؛ من ثم كان استعمال لفظ «سبت» نفسه فى الإشارة إلى كل من سنة الراحة والفترة كلها (اللاويين ٢٥: ٨ و٢٦: ٣٤، ٣٥، ٤٣). وتتكرر دورات السبع سنوات فى سياقات توراتية أخرى (التكوين ٤١: ٢٥-٣٦ والتثنية ٩: ٢٤-٢٧) وفى الآداب الشرقية. ولكن ليس هناك ما يقابل الإبراء فى سنة السبت؛ ووجود بردية بطلمية تبرئ دينًا أبرم قبل سبع سنوات لا يعنى بالضرورة وجود العادة نفسها أو وجود تأثير يهودى.

ولا نكاد نجد فى الكتاب المقدس نفسه أى دليل على هذه المؤسسة خارج النصوص التشريعية. ومن المستبعد أن تكون «الأمارة» التى أعطاها أشعياء (الملوك

الثانى ١٩: ٢٩ = أشعياء ٣٧: ٣٠) إشارة إلى سنة السبت (أو سنة اليوبيل) على الرغم من أوجه الشبه بين هذا النص ونص اللاويين (٢٥: ٢١-٢٢). وعتق العبيد في عهد صدقيا إجراء استثنائى يستشهد فيه إرمياء بنص التثنية (١٥: ١٢-١٣) ولكنه يشكو تجاهل الشريعة. و «الأرض المقدسة» طبقًا لرواية اللاويين (٢٦: ٣٥-٣٦ وانظر أخبار الأيام الثانى ٣٦: ٢١) لم تتمكن من «استيفاء سبوتها» إلا بعد ترحيل اليهود. وبعد السبي أمرهم نحميا بالتنازل فى سنة السبت عن نتاج الأرض وعمن احتجزوا كضمان لديون، ما يعد إشارة واضحة لأحكام سنة السبت (نحميا ١٠: ٣٢). ومع أن نحميا (٥: ١-١٣) لا يشير إليها فهذا لا يعنى أن الشريعة كانت غير معروفة آنذاك أو كانت معروفة وغير معمول بها، فالأزمة الاجتماعية كانت تتطلب حلاً عاجلاً (انظر ف ١١) دون انتظار لدورة السبت.

ولا نجد دليلاً واضحًا على تطبيق الشريعة فيما يتصل براحة الأرض على الأقل إلا فى العصر الهيلينى، ففى سنة ١٦٢-١٦٣ ق. م. حدث نقص فى الطعام عند اليهود «إذ كان سبت الأرض» (المكابيين الأول ٦: ٤٩، ٥٣). وهناك معلومات تاريخية أخرى يقدمها جوزيفوس المؤرخ لو صدقت لمكنتنا من تتبع هذا الالتزام حتى بداية عهد هيرود الأكبر. ففى عهد هيرود لدينا دليل آخر على وجود التشريع وعلى أنه كان مصدر إحراج للمقرضين. وفى تلك الفترة ابتدع هليل حيلة للتهرب من الشريعة عرفت باسم «پروسبول»، وهى إدراج عبارة فى العقد ينكر بها المدين الميزة التى كان سيحظى بها من سنة السبت. وهناك إقرار بدين يتضمن عبارة كهذه تم العثور عليه فى المربعات. وكانت الأرض أيضًا تُراح، ويلاحظ أن عقود المزارعة التى تم العثور عليها فى المكان نفسه تمتد حتى سنة السبت التالية (شْميطّاه). وهى مؤرخة

بفبراير ١٣٣م. التى كانت بداية دورة سبت وهى الفترة التى يتم فيها تجديد عقود حيازة الأرض.

من ثم فسنة السبت مؤسسة قديمة ولكن يصعب تحديد مدى التزام بنى إسرائيل بها. فالأدلة الإيجابية نادرة ومتأخرة وتنتمى لعصور توهج قومى ودينى.

٩. سنة اليوبيل

فى اللاويين ٢٥ ترتبط أحكام سنة السبت بأحكام سنة اليوبيل (اللاويين ٢٥: ٨-١٧، ٢٣-٥٥ حيث تنطبق فقرات عديدة منها على كليهما). وهو نص يطرح بعض التساؤلات الصعبة. فيسمى اليوبيل بهذا الاسم لأن بدايته تم إعلانها بالنفخ فى البوق (يوبيل). وكانت تحل كل خمسين سنة فى نهاية سبعة أسابيع من السنين. وكانت بمثابة عتق (دْرُور) لكل سكان الأرض. وكانت الحقول تستريح وكل إنسان يدخل أرض أسلافه مرة أخرى أى تعود الحقول والبيوت التى تغربت لأصحابها الأصليين باستثناء بيوت المدن حيث لم يكن يمكن استردادها إلا بإعادة شرائها فى السنة التالية لبيعها. وبالتالى كانت التعاملات الخاصة بالأرض تتم بحساب عدد السنين الباقية إلى اليوبيل التالى، فلم يكن المرء يشترى الأرض إلا بعدد مرات حصادها. وكان يتم عتق المدينين العاجزين عن السداد والعبيد الإسرائيليين، لذا فإن أسعار شراء هؤلاء العبيد كان يحتسب بعدد السنوات المتبقية إلى اليوبيل التالى. وكانت المبررات الدينية لهذه الإجراءات موجودة، فالأرض لا تباع بيعًا مطلقًا، فهى مِلك الرب، وبنو إسرائيل لا يستعبَدون إلى الأبد، فهم خدام الرب الذى أخرجهم من مصر.

ويبدو أن التطبيق العملى لهذا التشريع واجهته عقبات صعبة. فما لم نفترض أن

هذه السنة الخمسين كانت فى واقع الأمر السنة التاسعة والأربعين آخر سنوات السبت وعلى خلاف ما تنص عليه الفقرات ٨-١٠ فهذا معناه أن الأرض كانت تترك للراحة لسنتين متتاليتين. فالتشريع يفترض أن نقل الملكية والإقراض بفوائد والاستعباد ضمانًا لدين عادات سائدة، وهكذا كان الحال فعلاً فى عصر المملكة. ولكن فى مجتمع متطور كهذا يصعب افتراض وجود عملية رد عامة للأراضى والممتلكات لأصحابها الأصليين أو ورثتهم. ثانيًا ما كان للتعاليم الخاصة بعتق العبيد أن تكون فعالة فى حد ذاتها بينما تتناقض مع تشريع سنة السبت الذى يقضى بعتقهم كل سبع سنوات.

وليس ثم دليل على أن هذا التشريع طُبق فى أى وقت. وهناك فقرتان تشريعيتان تشيران إليه (اللاويين ٢٧: ١٦-٢٥ والعدد ٣٦: ٤) إلا أنهما تنتميان إلى النسخة النهائية من أسفار موسى الخمسة وتعتمدان بصورة جلية على اللاويين ٢٥. وليس ثم نص تاريخى يشير إليه حتى حين يتطلب السياق ذكره. ففيما يتصل بموضوع عتق العبيد العبرانيين يستشهد إرمياء (٣٤: ١٤) بالتثنية ١٥ دون اللاويين ٢٥. ويدفع نحميا الشعب إلى الالتزام بسنة السبت ولكنه لا يقول شيئًا عن سنة اليوبيل (نحميا ١٠: ٣٢). وفى أسفار الأنبياء يشير حزقيال (٤٦: ١٧) إلى ذلك، فإذا أعطى الحاكم هبة من ملكه لأحد خدمه تعود الهبة إلى الحاكم «فى سنة العتق» (درور) كما هو الحال فى اللاويين (٢٥: ١٠). إلا أن تعاليم حزقيال موجهة لعصر قادم، كما أن هذا النص تحديدًا يعد مضافًا. وهناك إشارة ضمنية أخرى نجدها فى أشعياء (٦١: ١-٢) حيث يبشر النبى بسنة فضل وعتق (درور) للأسرى؛ إلا أن هذا النص ينتمى إلى ما بعد السبى.

وهكذا فإن تشريع اليوبيل يضع قاعدة للعدل والمساواة الاجتماعية لم تتحقق قط. ويصعب تحديد تاريخ نشأته. وهو يشكل جزءًا من «تشريع القدسية» (اللاويين ١٧-٢٦) الذى يعد أقدم نصوص سفر اللاويين، وربما جمعه كهنة أورشليم فى أواخر عصر المملكة، إلا أن تشريع اليوبيل مضاف إلى «تشريع القدسية»، ووضع كتطور لتشريع السبت، وكان لايزال غير معروف فى عصر إرمياء. وربما دوِّن إبان السبى. ولو كانت هذه الفقرة من عمل حزقيال (٤٦: ١٧) لاستغرق حزقيال فى تأمل هذه الأفكار نفسها. أو ربما دوِّن بعد السبى، بل بعد نحميا لأنه لا يشير إليه.

من ناحية أخرى هناك آراء أخرى ترجع به إلى تاريخ أقدم كثيرًا. فمبدأ عدم خروج الميراث إلى الغرباء الذى يدافع عنه هذا التشريع فكرة قديمة. وسنوات السبت السبع يليها يوبيل السنة الخمسين لها ما يقابلها فى السبوت السبعة بين تقديم الحزمة الأولى وعيد الأسابيع الذى يُحتفل به فى اليوم الخمسين أو العنصرة (اللاويين ٢٣: ١٥-١٦). ودورات الخمسين يومًا أساس تقويم زراعى ربما اتبع فى كنعان ولايزال باقيًا إلى حد ما بين مزارعى فلسطين. ولكن يلاحظ أن السنة الخمسين بما تتميز به من إعادة توزيع للأرض أو الإبراء من الديون وعتق المرهونين ضمانًا للديون لا وجود له فى أى مكان خارج الكتاب المقدس؛ وليس هناك أى دليل على وجود مثل هذا العتق العام فى أى عصر من العصور. ولجأ البعض إلى شواهد الألواح المسمارية التى ورد بها أن الألواح (العقود) تهشمت، إلا أن هذا الفعل لا يدل إلا على إلغاء اتفاق أو بطلانه لخلل تشريعى به أو الوفاء بالالتزام. وهناك من ذهب إلى وجود صلة بينه وبين اللفظ الأكدى 'أندورارو' أو 'دورارو'

الذى يعنى الإعفاء أو العتق أو إعلان الحرية، وهو يتصل بصورة واضحة باللفظ العبرى 'دْرور'؛ إلا أن هذا اللفظ لا يعنى الإبراء العام والدورى من الالتزامات.

بأخذ كل هذه العناصر فى الاعتبار يزداد رجحان الفرضية التى ترى أن تشريع اليوبيل كان محاولة متأخرة وغير فعالة لإضفاء مزيد من الصرامة بتوسيع نطاقه ليشمل ملكية الأراضى وفى الوقت نفسه لتيسير تطبيقه بمد الفترة بين سنوات الإبراء. وهو مستوحى من أفكار قديمة واستعان بإطار تقويم قديم لم يكن فقد كل قيمته فى الحياة الزراعية وفى الأوساط الدينية. ولكنه كان تشريعًا مثاليًا وظل فكرة ميتة.



الفصل الثانى عشر

التقسيمات الزمنية

١. تقاويم الشرق القديمة

نقرأ فى سفر التكوين (١: ١٤) أن الرب خلق الشمس والقمر «لِيَفْصِلا بَيْنَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ وَتَكُونَ لآيَاتٍ وَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينٍ» ويتم حساب الزمن عمليًا بدوران هذين الجرمين. فيتم حساب اليوم بدوران الشمس حول الأرض والشهر بدوران القمر حول الأرض والسنة بدوران الأرض حول الشمس. واليوم وهو أسهل ما يلاحظ من الوحدات الزمنية والذى ينظم الحياة العامة والخاصة هو بالضرورة الوحدة الأساسية فى كافة النظم، إلا أن الشهر القمرى لا يساوى عددًا صحيحًا من الأيام، واثنا عشر شهرًا قمريًا تساوى ٣٥٤ يومًا وثمانى ساعات وكسر من ساعة، فى حين أن السنة الشمسية مقدارها ٣٦٥ يومًا وخمس ساعات وكسر من ساعة. من ثم فالسنة القمرية أقصر من السنة الشمسية بحوالى أحد عشر يومًا. وهذه فروق طفيفة بالنسبة لمجتمع بدائى ولا تحتاج إلا إلى التصحيح من فترة لأخرى من خلال تعديلات تطبيقية. إلا أن تطور المؤسسات المدنية والدينية والضرائب المستحقة للدولة دوريًا والاحتفالات الدينية والعقود بين الأفراد فى عصور الشرق الأولى كلها أدت إلى حتمية تحديد تواريخ الماضى والمستقبل أى إلى وضع تقويم

رسمى. وكانت هذه النظم تتباين بتباين العصور والبقاع، والتاريخ القديم للتقويم يتسم بقدر كبير من التعقيد.

تبنى المصريون فى البداية تقويمًا قمريًا تم تعديله لضمان أن يكون الشروق الشمسى لنجم الشعرَى اليمانية - الذى كان لابد لعيده أن يحل فى آخر شهور السنة - علامة على نهاية السنة. وللحفاظ على التوافق بين السنتين القمرية والشمسية كانوا يضيفون شهرًا قمريًا من فترة لأخرى. وكان هذا التقويم ينظم الأعياد الدينية الموسمية على مر تاريخ مصر كله. وفى مطلع الألفية الثالثة قبل الميلاد ولتفادى هذه التعديلات التعسفية وللوفاء باحتياجات الحياة المدنية أقروا سنة شمسية قوامها اثنا عشر شهرًا، فى كل شهر ثلاثون يومًا مع إضافة خمسة أيام زائدة ليصبح مجموع أيامها ٣٦٥ بدءًا من الشروق الشمسى لنجم الشعرى اليمانية. وكان هذا أقرب عدد ممكن من الأيام للسنة الطبيعية، إلا أن هذه الأخيرة كانت تتأخر يومًا عن السنة المدنية كل أربع سنوات. واستغرق الأمر وقتًا طويلاً من المصريين لمعالجة هذه المسألة، وشيئًا فشيئًا انفصلت السنة المدنية عن السنة الطبيعية، فأصبح اليوم الأول من الشهر الأول لا يتوافق مع الشروق الشمسى لنجم الشعرى اليمانية إلا كل ١٤٦٠ سنة (دورة الشعرى). وبعد قرن أو قرنين من التقويم المدنى الجديد أصبح التعارض بين السنة المدنية والسنة الطبيعية كبيرًا؛ ولكن نظرًا لعدم قدرتهم على المساس بالسنة المدنية طابقوها بتقويم قمرى جديد يضيف شهرًا زائدًا طبقًا لقاعدة مبسطة تقوم على دورة قوامها خمس وعشرون سنة. وكان الحل السليم أن تتم إضافة يوم لكل سنة مدنية رابعة، إلا أن هذا لم يبدأ العمل به إلا فى سنة ٢٣٧ ق. م. بمرسوم كانوبس الذى ظل مهملاً. ولم يبدأ العمل به إلا ضمن إصلاحات

يوليوس قيصر التى استثنت سنة كبيسة، وهو النظـام الذى لا يـزال معمـولاً بـه إلى يومنا هذا.

ظلت بين النهرين متمسكة بتقويم قمرى منذ أقدم العصور تتـألف الـسنة فيـه من اثنى عشر شهرًا يتراوح الشهر ما بين ٢٩ و٣٠ يومًا دون ترتيب محدد حيث يبدأ الشهر التالى من ليلة رؤية الهلال. وكانت أسماء الأشهر تختلف من منطقة لأخـرى فى البداية، ولكن ساد تقويم نيپور تدريجيًا منذ عصر حـامورابى. ومـع ذلـك فـإن تقويم نوزو فى أواسط الألفية الثانية يضم نسبة عالية من الأسماء الحوريـة، وكانـت لأشور تقاويم عدة معًا حتى عصر تيجلاث بيلصر الأول الذى أقر التقويم البـابلى. وفيه كانت السنة تبدأ بالربيع بأول أيام نيسانو، وتنتهى بآخر أيـام آدارو. وكان يـتم تصحيح فارق الأحد عشر يومًا بين السنة القمرية والسنة الشمـسية كل سـنتين أو ثلاث بإضافة شهر ثالث عشر يسمى أولولو الثانى (الشهر السادس) أو أدارو الثانى (الشهر الثانى عشر). وكانت السلطات العامة تقرر السنوات التى تتم فيها الزيـادة. فكتب حامورابى إلى أحد عماله قائلاً: «هذه السنة بهـا شـهر كبـيس. لذا فالـشهر القادم يجب أن يسمى أولولو الثانى». وظل هذا النظام ساريًا فى العصر الفارسى. وكان علماء الفلك البابليون يدركون أن السنتين كانتا تتطابقان فى نهاية تسع عشرة سنة لو أضيفت سبعة أشهر قمرية، إلا أن قواعد تحديد السنوات الكبيسة لم توضـع فى هذه الدورة إلا فى مطلع القرن الرابع قبل الميلاد.

والتقويم الإسلامى الذى يتبع سنة قمرية غير منقحة لا تظل الأشهر فيها ثابتة مع المواسم ليس بدائيًا، بل إنه ابتكار عملى جاء به الإسلام. وكان العـرب فى الجاهليـة

يتبعون سنة قمرية يتم توفيقها مع السنة الطبيعية بإضافة أشهر، وكانت أسماء شهورهم ترتبط جزئيًا بالعمليات الزراعية.

ولاتزال معلوماتنا محدودة عن التقويم القديم فى الشام وفلسطين. إذ تعرضت المنطقتان لتأثيرات مختلفة تحت ضغط الغزو والحكم الأجنبى. وعندما كانت السيادة عليهما للمصريين أدخلوا حسابهم الخاص فى الوثائق الرسمية على الأقل؛ فهناك نقش اكتشف بتل الدوير (لخيش) يشير إلى عملية تسليم للقمح فى الشهرين الثاني والرابع من الفيضان (النيلى) وهو أحد مواسم السنة المصرية الثلاثة. وفى شمال سوريا نجد الأسماء الحورية للأشهر جنبًا إلى جنب مع الأسماء السامية، وتختلف المسميات فى كل حالة عنها فى بين النهرين. وتكشف النقوش عن عدد من أسماء الأشهر الفينيقية ولكنها لا تساعدنا على تحديد ترتيبها. والانطباع العام يتسم بالحيرة الشديدة، إلا أن الأرجح أنهم كانوا يتبعون تقويمًا قمريًا فى كل مكان، فهو الوحيد القائم على مراعاة الأشهر التى تضبط السنة حسب إيقاع العمليات الزراعية. وإذا نحينا التأثير السطحى والمؤقت للنظام المصرى جانبًا لا نجد دليلاً على استعمالهم سنة شمسية حقيقية.

جرت فى الآونة الأخيرة محاولة لإثبات وجود نظام مختلف تمامًا فى بين النهرين القديمة. وتذهب هذه النظرية إلى أن التجار الأشوريين الذى كانوا يديرون تجارتهم فى كابادوشيا فى أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد كانوا يقسمون السنة إلى سبع فترات بكل منها خمسون يومًا، وكل خمسين يومًا تضم سبعة أسابيع ويوم عيد. ولما كان مجموع سبع خمسينات لا يزيد عن ٣٥٠ يومًا، ولما كانت الزراعة والتجارة تتطلبان توافقًا مع السنة الطبيعية زيدت فترة ستة عشر يومًا (شَباتوم) فى نهاية تلك السنة.

ويقال إن هذا التقويم كان يستعمل فى كابادوشيا إلى جانب تقويم السنة القمرية المنقحة. وكان هذا النظام يقبل المد لفترات أطول، وكانوا يحسبون بفترات من سبع سنوات وخمسين سنة (دارُم). وفى العصر نفسه فى بابل هناك من الشواهد ما يدل على الحساب بفترات قوامها سبع سنوات. إلا أن هذه الفرضية تقوم على أسانيد واهية؛ والسند الرئيس لها لفظ 'حامُشتوم' الذى تُرجم بمعنى «خمسين» يومًا، إلا أن اللفظ على الأرجح يعنى فترة خمسين يومًا أو الخامس من أحد الأشهر. كما أن المرجح أن استعمال هذا الحساب فى أشور وبابل اقتصر على القرون الأولى من الألفية الثانية قبل الميلاد. على أى فلدينا بقايا نظام مشابه فى مؤسسة اليوبيل وتقويم الأعياد فى إسرائيل. فتقويم طوائف قمران يعدد الأعياد الزراعية التى كان يحتفل بها كل خمسين يومًا تقريبًا. وهناك تطبيق جزئى لهذا النظام الخمسينى نجده أيضًا فى تقويم المسيحيين النساطرة وعبر هذه النسخة المسيحية فى تقويم المزارعين الفلسطينيين الذين يحسبون سبع خمسينات من الأيام بين كل عيد وعيد.

٢. التقويم عند بنى إسرائيل: اليوم

هذا التعقيد نفسه نجده فى إسرائيل التى كانت تقع فى مفترق حضارات عديدة وتعرضت لتأثيرات متباينة عبر تاريخها. ولكن مما زاد من هذا التعقيد الفرضيات المتضاربة للباحثين المحدثين، ويبدو أن هناك حلاً أبسط وأكثر تماسكًا يمكن إيجاده بدلاً من هذه الفرضيات التى ظهرت مؤخرًا.

كما هو الحال فى كل مكان كانت الوحدة الأساسية اليوم الشمسى. وكان المصريون يحسبونه من الصباح إلى صباح اليوم التالى ويقسمونه إلى اثنتى عشرة ساعة للنهار ومثلها لليل؛ ويتفاوت عدد الساعات حسب خط العرض والموسم. وفى بين النهرين

كان اليوم يحسب من المساء إلى المساء؛ وكان ينقسم إلى اثنى عشر بيرو بكل منها ساعتان، وفى كل بيرو ثلاثون وحدة قوام كل منها أربع دقائق. وكان النهار والليل ينقسمان إلى ستة أقسام قوام كل منها بيروان أى أربع ساعات. من ثم كان هناك فارق بين الساعة الموسمية والساعة الحقيقية كما كان الحال فى مصر، إلا أنهم تمكنوا من وضع جداول توافقية لمختلف الأشهر.

وظل اليوم يحسب من الصبح إلى الصبح لمدة طويلة فى إسرائيل. وعندما كانوا يريدون الإشارة إلى يوم بطوله أى لمدة أربع وعشرين ساعة كانوا يقولون «النهار والليل» أو ما شابه ذلك مع ذكر النهار أولاً؛ وهناك عشرات الإشارات لهذا المعنى (التثنية ٢٨: ٦٦-٦٧ وصموئيل الأول ٣٠: ١٢ وأشعياء ٢٨: ١٩ وإرمياء ٣٣: ٢٠ إلخ) ما يوحى بأنهم كانوا يحسبون اليوم بدءًا من الصبح، فالدنيا بدأت فى الصباح بخلق النور، وفى الصباح بدأ فصل النهار عن الليل وتمييز الأوقات أيضًا (التكوين ١: ٣-٥ وانظر ١٤، ١٦، ١٨). وتم التوصل إلى الاستنتاج المضاد لذلك من التكرار الذى يقطع قصة الخلق: «وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا وَاحِدًا»؛ إلا أن هذه العبارة بورودها بعد وصف كل من الخلقين (ومن الواضح أن كليهما حدث فى أثناء فترة الضوء) تشير إلى وقت الفراغ حتى طلوع الصبح، أى نهاية النهار وبداية خلق جديد.

وفى أحدث أسفار العهد القديم ترد عبارة «النهار والليل» معكوسة: فتثنى يهوديت على الرب «لَيْلاً وَنَهَارًا» (يهوديت ١١: ١٧) وتطلب إستير صومًا لثلاثة أيام «لَيْلاً وَنَهَارًا» (إستير ٤: ١٦) ويتحدث دانيال عن ألفين وثلاثمئة «مساء وصباح» (دانيال ٨: ١٤). والصيغة نفسها تطالعنا فى نصوص ليست متأخرة بهذا القدر

ولكنها تنتمى حتمًا إلى ما بعد السبى: المزامير (٥٥: ١٨): «مَسَاءً وَصَبَاحًا وَظُهْرًا»؛ وأشعياء (٢٧: ٣): «لَيْلاً وَنَهَارًا»، وأشعياء (٣٤: ١٠): «لا بالليل ولا بالنهار». ولا نجد هذا الترتيب إلا فى فقرتين تنتميان إلى ما قبل السبى: الملوك الأول ٨: ٢٩ وإرمياء ١٤: ١٧، إلا أن التوازى فى أخبار الأيام الثانى ٦: ٢٠ فى الحالة الأولى وقراءات الروايات القديمة فى الحالتين يوحى بأن النص المسورى واجب التصحيح. وعلى النقيض من ذلك فحيثما نجد الترتيب «ليلاً ونهارًا» فى الفقرات المتأخرة فإنه يفسر بعلو منزلة النهار فى السياق مقارنة بالليل (زكريا ١٤: ٧ والجامعة ٨: ١٦) أو بأنه صيغة قديمة متأصلة فى لغة الكلام وظلت باقية فيها.

والاستنتاجان ناشئان من بعض القصص التوراتية. ففى قصة ابنتى لوط: «وَحَدَثَ فِي الْغَدِ أَنَّ الْبِكْرَ قَالَتْ لِلصَّغِيرَةِ: إِنِّي اضْطَجَعْتُ الْبَارِحَةَ مَعَ أَبِي. نَسْقِيهِ خَمْرًا اللَّيْلَةَ أَيْضًا» (التكوين ١٩: ٣٤). وفى قصة لاوى إفرايم يمكث مع حميه ثلاثة أيام ويقضى الليل عنده. وفى اليوم الرابع يصحو ويعتزم الرحيل، فيُستبقى ويقضى الليل مرة أخرى. وفى اليوم الخامس يقول له حموه: «إِنَّ النَّهَارَ قَدْ مَالَ إِلَى الْغُرُوبِ. بِيتُوا الآنَ. هُوَذَا آخِرُ النَّهَارِ. بِتْ هُنَا وَلْيَطِبْ قَلْبُكَ، وَغَدًا تُبَكِّرُونَ فِي طَرِيقِكُمْ وَتَذْهَبُ ...» (القضاة ١٩: ٤-٩). ويصل ثقاة شاول ليلاً لمباغتة داود فتقول له ميكال: «إِنْ كُنْتَ لاَ تَنْجُو بِنَفْسِكَ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فَإِنَّكَ تُقْتَلُ غَداً» (صموئيل الأول ١٩: ١١). وفى بيت ساحرة عين دور يظهر صموئيل لشاول ليلاً ويقول له: «وَغَداً أَنْتَ وَبَنُوكَ تَكُونُونَ مَعِي» (صموئيل الأول ٢٨: ١٩). وهناك فقرات أخرى يمكن الاستشهاد بها لولا أنها أقل تحديدًا (القضاة ٢١: ٢-٤ وصموئيل الأول ٥: ٢-٤).

ومن ناحية أخرى لكى يمنع التجار من خرق السبت يأمر نحميا بغلق أبواب أورشليم ليلاً قبل السبت ولا يعاد فتحها إلا بعد السبت (نحميا ١٣: ١٩). واليوم هنا يبدأ بالمغيب.

وهذه الثنائية نفسها تطالعنا فى النصوص الطقسية إلا أن الخوض فيها أصعب نظرًا لأن تواريخها غير مؤكدة. فطبقًا لسفر اللاويين ٧: ١٥ و٢٢: ٣٠ يؤكل لحم القرابين فى اليوم نفسه ولا يترك شىء يؤكل إلى صباح اليوم التالى. فلو كان اليوم يبدأ فى المساء لقضت العبارة بأن يؤكل اللحم قبل المساء. والفصح يحتفل به فى اليوم الرابع عشر من الشهر الأول بعد المغيب؛ أما عيد الفطير الذى يستمر سبعة أيام فيبدأ فى اليوم الخامس عشر (اللاويين ٢٣: ٥-٦: وانظر العدد ٢٨: ١٦) وهذا اليوم الخامس عشر هو اليوم التالى للفصح (العدد ٣٣: ٣ وانظر يشوع ٥: ١٠). من كل هذا يفترض أن اليوم كان يبدأ بالصباح. إلا أن الحسبة الأخرى تبدو واضحة فى تاريخ يوم الكفارة «فِى تَاسِعِ الشَّهْرِ عِنْدَ الْمَسَاءِ. مِنَ الْمَسَاءِ إِلَى الْمَسَاءِ» (اللاويين ٢٣: ٣٢) وفى الخروج (١٢: ١٨) حيث يؤكل الفطير من مساء اليوم الرابع عشر إلى مساء الحادى والعشرين. والفقرتان تنتميان للنسخة النهائية من أسفار موسى الخمسة. ويستعمل هذا النهج فى الحساب فى عصور العهد الجديد وفى اليهودية المتأخرة مع السبت والأعياد الدينية والحياة المدنية.

من ثم فالأرجح أن تغيير الحساب حدث بين نهاية المملكة وعصر نحميا. وكان من الممكن تحديد تاريخ حدوثه بدقة لو تأكد أن المساء والصباح فى الفقرة ٢٢ من سفر حزقيال (٣٣: ٢١-٢٢) ينطبقان على اليوم الخامس من الفقرة ٢١. ونأتى بذلك إلى بداية السبى إلا أن النص غير محدد للأسف.

كان اليوم يقسم دون دقة تبعًا لظاهرتى الصباح والمساء الطبيعيتين (الخروج ١٨: ١٣ إلخ) ومنتصف النهار (التكوين ٤٣: ١٦، ٢٥ والملوك الأول ١٨: ٢٩) والفجر (التكوين ١٩: ١٥ ويشوع ٦: ١٥ وصموئيل الأول ٣٠: ١٧) وغروب الشمس (التكوين ١٥: ١٢، ١٧) والنسيم الذى يهب قبل الشروق (نشيد الأنشاد ٢: ١٧ و٤: ٦) ونسيم المساء (التكوين ٣: ٨) وحر النهار (التكوين ١٨: ١ وصموئيل الأول ١١: ١١ وصموئيل الثانى ٤: ٥). وتتخذ الشعائر فى بعض المواضع مرجعًا: فوقت تقدمة المساء توقيت فى الملوك الأول (١٨: ٢٩ وعزرا ٩: ٤، ٥ ودانيال ٩: ٢١). ومن العبادات ما قُضى بأدائه «بين المساءين» (الخروج ١٢: ٦ و١٦: ١٢ و٢٩: ٣٩، ٤١ و٣٠: ٨ والعدد ٩: ٣، ٥، ١١ و٢٨: ٤، ٨) وهى عبارة تشير إلى الوقت الفاصل بين مغيب الشمس وحلول المساء، أى وقت الغسق، وهى فترة شديدة القصر فى الشرق. واستمر أهل السامرة على تفسيرها بهذا المعنى بينما فسرها الفريسيون بأنها الوقت الذى يسبق الغروب.

وكان الليل يقسم إلى ثلاثة أهزاع: الهزيع الأول (ربما مراثى إرمياء ٢: ١٩) والهزيع الأوسط أى منتصف الليل (القضاة ٧: ١٩) والهزيع الأخير أى الصباح (الخروج ١٤: ٢٤ وصموئيل الأول ١١: ١١). وهذا التقسيم ينتمى إجمالاً إلى بين النهرين، أما فى عصور العهد الجديد فتم العمل بالعادة المصرية والرومية حيث يقسم الليل إلى أربعة أهزاع (متى ١٤: ٢٥ ومرقس ١٣: ٣٥).

ولا علم لنا بوجود تقسيمات أصغر للوقت. فكلمة «شاعا» التى اتخذت فيما بعد معنى «ساعة» لم ترد إلا فى آرامية دانيال بمعنى 'لحظة' المبهم (دانيال ٤: ١٦ وانظر ٣: ٦، ١٥ و٤: ٣٠ و٥: ٥). لكن بنى إسرائيل كان لهم أساليبهم فى تحديد ساعات

اليوم. ففى بين النهرين ومصر ظلت الساعات المائية والمزاول تستعمل منذ الألفية الثانية قبل الميلاد، وعُثر فى جيزر على مزولة مصرية ترجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. أما «درجات آحاز» حيث تراجعت الشمس ست درجات بدعوة من أشعياء (الملوك الثانى ٢٠: ٩-١١ = أشعياء ٣٨: ٨) فليست مزولة، بل درَجًا أنشأه آحاز ربما إلى «العلية» المشار إليها فى الملوك الثانى (٢٣: ١٢). والآية هنا ليست آية «ساعة» تتحرك للأمام أو للخلف، بل حركة مفاجئة لظل على درَج.

٣. الشهر

كما كان المصريون يحسبون اليوم من الصبح إلى الصبح كذلك كانوا يحسبون الشهر القمرى بداية من صباح اليوم الذى يختفى فيه الربع الأخير من القمر السابق. أما البابليون فكما كانوا يحسبون اليوم من المساء إلى المساء جعلوا الشهر يبدأ من ظهور الهلال عند مغيب الشمس. وبما أن بنى إسرائيل كانوا يحسبون اليوم من الصبح إلى الصبح فربما حذوا حذو المصريين فى تحديدهم بداية الشهر، إلا أن هذا ليس مؤكدًا. وإذا تأكد ذلك لأمكن فهم القصة التى وردت مفصلة بسفر صموئيل الأول (٢٠: ١٨-٣٥) ولأمكن تفسير تحويل بداية عيد الفطير من اليوم الخامس عشر (اللاويين ٢٣: ٦) إلى الرابع عشر (الخروج ١٢: ٨) وضمه إلى الفصح بتغيير الحساب؛ فكان نهج البابليين فى حساب اليوم حل محل النهج المصرى.

والأمر المؤكد فى كافة الأحوال أن بنى إسرائيل اتبعوا شهرًا قمريًا. وكانوا كالكنعانيين يسمون الشهر 'يرَح' التى تعنى «القمر» أيضًا: فالشهر شهر قمرى. ولكنهم (انظر الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ وصموئيل الأول ٦: ١ و١٠: ٢٧ والملوك الأول ٤: ٧) سرعان ما سموا الشهر 'حودِش' التى تعنى «الهلال» فى المقام الأول. وفى الملوك

الأول (٦: ٣٨ و٨: ٢) يلتبس لفظ 'يرَح' وهو الاسم الكنعانى للشهر مع لفظ 'حودِش' كرقم للشهر.

ولما كان الشهر القمرى ٢٩ يومًا و٢١ ساعة وكسر من ساعة فإن الشهور القمرية تراوحت بين ٢٩ و٣٠ يومًا تبادليًا. وسميت فى البداية بأسماء كنعانية ترتبط بالمواسم: 'أبيب' شهر كيزان الذرة (الخروج ١٣: ٤ و٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ والتثنية ١٦: ١)، 'زيو' شهر الزهور (الملوك الأول ٦: ١، ٣٧)، 'إيتانيم' الشهر الذى لا يواصل التدفق فيه إلا جداول الماء الدائمة (الملوك الأول ٨: ٢)؛ 'بول' شهر الأمطار الغزيرة (الملوك الأول ٦: ٣٨). والأسماء الثلاثة الأخيرة ترد مع غيرها فى النقوش الفينيقية؛ وأبيب لم يتأكد بها بعد ولكن تكشف غموضه فى النقوش السيناوية الأصلية ولو أن القراءة غير مؤكدة.

ظلت التسميات الكنعانية باقية لمدة طويلة فكانت لاتزال مستعملة فى سفر التثنية الذى يحدد عيد الفصح بشهر أبيب (التثنية ١٦: ١)، وعدم ورود هذه التسميات فى الأسفار التاريخية اللاحقة على عهد سليمان محض صدفة. فكان هذا تقويمًا رسميًا، ويبدو أن هناك تسميات أخرى كانت متداولة فى الحياة اليومية. فتم العثور فى جيزر على لوح جيرى عليه نقش يعزى للقرن العاشر قبل الميلاد. ومن المؤكد أن النص نقشه إسرائيلى. وهو تقويم يتضمن الجدول التالى:

شهران : ع س پ	= الحصاد
شهران : ز ر ع	= بذر
شهران : ل ق ش	= بذر متأخر
شهر : ع ص د پ ش ت	= جمع الكتان

شهر : ق ص ر س ع رم = حصاد الشعير
شهر : ق ص ر و ك ل = حصاد (القمح) والمحاسبة (؟)
شهران : ز م ر = تقليم
شهر : ق ش = ثمار صيفية

وليست هذه مذكرة بمهام تؤدى فى مختلف شهور السنة؛ بل جدول توافقى بين اثنى عشر شهرًا قمريًا (شهور السنة الرسمية مدرجة به بدون أسمائها) ودورات السنة الزراعية التى كان المزارعون يعرّفونها بالمهام التى يؤدون فيها. ويرد فى العهد القديم عدد من هذه التسميات لتمييز التواريخ. ففى أقدم التقاويم الدينية يقضى سفر الخروج (٢٣: ١٦) بمراعاة عيد الحصاد (قَشير) وعيد قطف الثمار (عَسيف)؛ ويحدد الخروج (٣٤: ٢٢) عيد الأسابيع بحصاد القمح وعيد قطف الثمار. فتصل راعوث وحماتها إلى بيت لحم «فى ابتداء حصاد الشعير» (راعوث (١: ٢٢)؛ ويخرج رأوبين «فِي أَيَّامِ حَصَادِ الْحِنْطَةِ» (التكوين ٣٠: ١٤)؛ ويأتى شمشون لزيارة زوجته «فِي أَيَّامِ حَصَادِ الْحِنْطَةِ» (القضاة ١٥: ١). و«حَصَادُ الْحِنْطَةِ» فى سفر صموئيل الأول (١٢: ١٧) إشارة إلى الموسم وكذلك «حصاد الشعير» فى صموئيل الثانى (٢١: ٩-١٠). ويرى عاموس تجمع أسراب الجراد «فِي أَوَّلِ طُلُوعِ خِلْفِ الْعُشْبِ» (عاموس ٧: ١). وبعد ذلك بمدة طويلة وفى إشارة إلى المواسم الأربعة المستعارة من اليونان يطلق حاكم طائفة قمران أسماء مستمدة من الزراعة: قَشير (حصاد)؛ قَيص (ثمار صيفية)؛ زيرَع (موسم البذر)؛ ديشِع (براعم لينة). والأسماء الثلاثة الأولى موجودة بالفعل فى تقويم جيزر ولكنها موفقة هنا مع المواسم اليونانية والترتيب ترتيب سنة تبدأ

بالربيع. ويبدو أن هناك ما يدل على أن هذه الجماعة القمرانية نفسها كان لها تقويم زراعى أكمل مقارنةً «بخمسينيات» المزارعين الفلسطينيين المحدثين.

وفى التقويم الرسمى كانت الأعداد المسلسلة تستبدل بها فى بعض الأحيان المسميات الكنعانية للأشهر، فكانت تعد من الأول إلى الثانى عشر. وتأييدًا لقدم هذا النظام، يمكن الاستشهاد بعادة المصريين بعدّ أشهر مواسم السنة الثلاثة من واحد إلى أربعة أو بعبارات من بين النهرين تقول: «من بداية السنة إلى الشهر الخامس، ومن الشهر السادس إلى نهاية السنة» (فى تشريع حامورابى) أو «تفاءلت ... بالشهر السادس» (فى وثائق ماتى) أو «فى الشهر السادس سأرسله» (فى رسائل العمارنة). إلا أن تقسيم المصريين للسنة إلى ثلاثة مواسم لم يخترق إسرائيل، والعبارات الأكدية التى استشهدنا بها لتونا تعد استثناء ولا تشكل جزءًا من صيغ تأريخية أصيلة.

ليس هناك فى الحقيقة دليل على هذا النظام فى الأسفار التاريخية قبل وصف استيلاء نبوخذنصر على أورشليم (الملوك الثانى ٢٥ = إرمياء ٥٢). والفقرات الأخرى (يشوع ٤: ١٩ والملوك الأول ١٢: ٣٢ وما بعدها) من وضع الناسخ، ورقم الشهر فى الملوك الأول (٦: ٣٨ و٨: ٢) ترجمة للمسمى الكنعانى. وفى سفر إرمياء تطالعنا هذه العادة فى عهد يوياقيم (إرمياء ٣٦: ٩، ٢٢) وفى عهد صدقيا (إرمياء ٢٨: ١، ١٧ و٣٩: ١، ٢ وانظر ١: ٣) وبعد سقوط أورشليم (إرمياء ٤١: ١). إذن فالتغيير تم بعد عهد يوشيا، ما يؤكده التثنية الذى لايزال يورد المسمى القديم لشهر أبيب (التثنية ١٦: ١). وتزامن التغيير كما سنرى مع تبنى السنة البابلية التى تبدأ بالربيع.

ولم تلق تسميات الشهور البابلية القبول فى بادئ الأمر ربما لارتباطها بعبادة الأصنام، واستبدلت بها الأعداد المسلسلة. وهناك لوحتان مسماريتان من القرن السابع قبل الميلاد عثر عليهما فى جيزر مؤرختان بالتسمية البابلية للشهر إلا أنهما مدونتان بالأشورية وتحت حكم الأشوريين. وتظل الإشارة إلى الشهور بالأعداد المسلسلة معمولاً بها فى سفر حزقيال، وفى سفر حجى بعد السبى. وفى سفر زكريا يفسر الشهر الحادى عشر بأنه شهر شباط (زكريا ١: ٧) والسابع شهر كسلو (زكريا ٧: ١) إلا أن هذه التسميات تحريفات لاحقة. وترد التسميات البابلية فى الوثيقة الآرامية لسفر عزرا (٦: ١٥) وفى سيرة نحميا (نحميا ١: ١ و٢: ١ و٦: ١٥) وهو أمر غير مستغرب؛ لأن الفرس كانوا اتخذوا من التقويم البابلى تقويمًا لهم إلا أن من نقح أسفار عزرا ونحميا وأخبار الأيام لا يستعمل إلا الأعداد المسلسلة. وسفر عزرا دائم الإشارة إلى الأشهر بتسمية عددية يليها المسمى البابلى باستثناء حالة واحدة. وفى سفرى المكابيين يرد العدد المسلسل وحده فى بعض المواضع (المكابيين الأول ٩: ٣ و٥٤ و١٠: ٢١ و١٣: ٥١) ويليه المسمى البابلى فى مواضع أخرى (المكابيين الأول ٤: ٥٢ و١٦: ١٤ والمكابيين الثانى ١٥: ٣٦) إلا أن المسمى البابلى بصيغته اليونانية يرد وحده بصفة عامة. وتدل هذه الاختلافات على أن المسميات البابلية لم تدخل إلا بعد السبى بزمن طويل ولم تتداول إلا فى حقبة متأخرة. وتدل الأسفار الخارجية كسفر اليوبيل وتراث قِمران على مدى عناد المقاومة فى بعض الدوائر الدينية. ومع ذلك حظيت المسميات البابلية بقبول اليهودية الأصولية فى نهاية الأمر. وفيما يلى ترتيبها فى السنة بدءًا بالربيع ومقابلها التقريبى فى التقويم الجريجورى الحديث:

١. نيسان : مارس – أبريل

٢. إيار : أبريل – مايو
٣. سيوان : مايو – يونيو
٤. تموز : يونيو – يوليو
٥. آب : يوليو – أغسطس
٦. إيلول : أغسطس – سبتمبر
٧. تشرى : سبتمبر – أكتوبر
٨. مرهشوان : أكتوبر – نوفمبر
٩. كسلو : نوفمبر – ديسمبر
١٠. تِبث : ديسمبر – يناير
١١. شباط : يناير – فبراير
١٢. آدر : فبراير – مارس

ومنذ العصر الهيلينى فصاعدًا بدأ استعمال المسميات المقدونية للأشهر رسميًا. فيوردها أديب مثل يوسفوس، إلا أن اليهود لم يألفوها قط. وفى العهد القديم اليونانى لا نجد سوى شهرى 'خَنثيكوس' و 'ديوسكوروس' (؟) فى الوثائق الأجنبية لسفر المكابيين الثانى (١١: ٢١، ٣٠، ٣٣، ٣٨) وشهر ديستروس فى سفر طوبيا (٢: ١٢).

٤. الأسبوع

كان الشهر ذو الثلاثين يومًا يقسم فى التقويم المدنى المصرى إلى ثلاثة عقود. ويعتقد البعض أنه يمكن العثور على بقايا حساب مماثل فى العهد القديم. فالحداد على موسى دام ثلاثين يومًا، وكذلك الحداد على هارون (العدد ٢٠: ٢٩ والتثنية ٣٤: ٨) ما قد يقارن بالحداد على الأسيرة الذى دام شهرًا (التثنية ٢١: ١٣ وانظر إستر ٤: ١١

والتثنية ٨: ١٣). والعشرة أيام وحدة زمنية فى سفر التكوين (٢٤: ٥٥ وصموئيل الأول ٢٥: ٣٨). ويبدو اليوم العاشر من الشهر كأنه تاريخ أحد الأعياد أو الأحداث (الخروج ١٢: ٣ واللاويين ١٦: ٢٩ [يقابلها ٢٣: ٢٧ و٢٥: ٩ والعدد ٢٩: ٧]، يشوع ٤: ١٩ والملوك الثانى ٢٥: ١ [يقابلها إرمياء ٥٢: ٤ وحزقيال ٢٤: ١]، حزقيال ٢٠: ١ و٤٠: ١) وكذلك اليوم العشرون ولو بصورة أقل (العدد ١٠: ١١ و١١: ١٩). وعثر فى تل الفرح بالجنوب وتل الدوير على ألواح عظمية ثقبت بثلاثة خطوط متوازية بكل منها عشرة ثقوب. وربما كانت هذه «تقاويم» لحساب أيام الشهر، ويرجع تاريخها إلى بداية عصر المملكة.

كل هذا لا يرقى إلى مستوى الدليل. ولما كانت الأشهر القمرية تضم تسعة وعشرين وثلاثين يومًا تبادليًا يمكن الحديث عن الثلاثين يومًا باعتبارها شهرًا بصورة تقريبية، وإذا كانت «التقاويم» الصغيرة المكتشفة فى الحفائر تستعمل لكل الأشهر فهى تحتاج إلى ثلاثين ثقبًا. أما وجود عيد تم الاحتفال به أو حدث وقع فى العاشر من الشهر فلا يدل على شىء فيما يتعلق بتقسيم الشهر. ويتبين من سياق سفرى التكوين (٢٤: ٥٥) وصموئيل الأول (٢٥: ٣٨) أن هذا «العقد» لم يكن سوى حساب تقريبى كقولنا «حوالى عشرة أيام».

والوحدة الزمنية الوحيدة الأقل من الشهر وتتوفر عليها شواهد واضحة هى مدة السبعة أيام (شَبوَّع) أى الأسبوع. وأصل هذه المؤسسة المألوفة لنا يلفه غموض شديد. والشهر فى التقويم القمرى ينقسم بصورة طبيعية تبعًا لمنازل القمر. وأوضح تقسيم ما يميزه البدر فى منتصف الشهر، والحقيقة أن اليوم الخامس عشر كان ذا مكانة خاصة فى التقويم الأشورى البابلى وكان يعرف باسم شَپتّو. وهناك بضع

فقرات فى العهد القديم (الملوك الثانى ٤: ٢٣ وأشعياء ١: ١٣ و٦٦: ٢٣ وهوشع ٢: ١٣ وعاموس ٨: ٥) يقترن فيها الـ 'شَپتّو' بالهلال كيوم عيد. وفى سياق مماثل يورد سفر المزامير كلمة 'كيسىء' (بدر) الشديدة الندرة بحيث يرجح أن يكون لكلمة 'شَپتّو' فى الفقرات السابقة المعنى نفسه فى الأكدية. وينبغى أن نتذكر أن أكبر عيدين عند بنى إسرائيل وهما الفصح والخيام كان يحتفل بهما فى اليومين الرابع عشر والخامس عشر من الشهرين الأول والسابع على التوالى، أى مع اكتمال البدر؛ كما تحدد عيد البوريم اللاحق باكتمال بدر الشهر الثانى عشر.

وتقسيم الشهر إلى أربع وحدات تبعًا لأرباع القمر أقل وضوحًا فى النصوص. صحيح أن القمر فى قصيدة الخلق البابلية تتمثل وظيفته فى تحديد فترات الشهر بمنازله وأن التقويم البابلى منذ القرن السابع قبل الميلاد على الأقل يميز الأيام السابع والرابع عشر (التاسع عشر) والحادى والعشرين والثامن والعشرين التى توافق منازل القمر باعتبارها «أيام نحس» إلا أن التقويم البابلى الأشورى ظل حتى القرن الحادى عشر قبل الميلاد على الأقل يميز أيام نحس أخرى. وإذا كان هناك تقسيم إلى أسابيع فى التقويم اللاحق -وهو أمر ليس هناك ما يثبته- فإن الدورة كانت تقطع فى نهاية الشهر الذى كان يتكون من تسعة وعشرين يومًا أو ثلاثين، وكانت تبدأ من جديد مع كل هلال. وفى مصر يبدو أنه كان هناك تقسيم للأشهر إلى سبعة أيام وثمانية، وثمانية أيام وسبعة، بمسميات قمرية، ولكن من الواضح أن عدد الأيام ليس ثابتًا، وهى حقيقة تتعارض مع فكرة الأسبوع نفسها.

وظهرت مؤخرًا بعض التفسيرات المبتدعة للأسبوع. فذهب أحد الباحثين إلى أن أيام الأسبوع السبعة مستمدة من الرياح السبع التى كانت تهب من الجهات السبع

وفقًا لأقدم المفاهيم البابلية عن الكون. ويرى آخر أنه نظرًا لأن الـ 'حَمُشتو' فى النصوص الكاپادوشية يفسر بأنه اليوم الخامس من الشهر فإن بنى إسرائيل أضافوا «أسبوعًا» من ستة أيام فى التقويم الأشورى القديم وأبقوا على يوم سابع للراحة. ولا طائل من وراء مناقشة فرضيات كهذه والأجدى أن نذكّر بالقيمة الدينية والرمزية للعدد سبعة وفترات السبعة الأيام المتكررة فى ملحمة جلجامش البابلية وقصائد راس شمرة. فمن فقرات ملحمة جلجامش فقرة لها مقابل مطابق لها فى قصة الطوفان (التكوين ٨: ١٠-١٢) ويتكرر ذكر فترات من سبعة أيام فى العهد القديم: لحفلات الزفاف (التكوين ٢٩: ٢٧ والقضاة ١٤: ١٢) وللحداد (التكوين ٥٠: ١٠) وللعزاء فى رفاق أيوب (أيوب ٢: ١٣) وللولائم (إستر ١: ٥) ولمسيرة طويلة (التكوين ٣١: ٢٣ والملوك الثانى ٣: ٩ إلخ). وليس لهذه العبارات أية صلة رسمية بالتقويم، بل يرجح تكرارها أن فترات السبعة أيام كانت تمثل وحدة تقويم منذ عهد بعيد.

وإذا كان حساب كهذا طُبق بصورة موحدة فإنه مستقل عن الأشهر القمرية، لأن هذه الأشهر لا تقبل القسمة الدقيقة إلى أسابيع. والأرجح أن فكرة الأسبوع نشأت عن ملاحظة تقريبية لمنازل القمر، ولكنها أضحت عنصرًا فى دورة مستقلة تتجاوز دورتى الأشهر والسنين. وهذا فى حد ذاته يميز الأسبوع الإسرائيلى عن «الأسبوعين» المصرى والبابلى. وهناك فوارق أهم، فالأسبوع يتحدد براحة اليوم السابع أى السبت؛ وهو مؤسسة دينية قديمة تميز بها بنو إسرائيل وسنتناولها بتفصيل أكبر ضمن تناولنا المؤسسات الدينية ونكتفى فى هذا المقام بالتنويه إلى نتيجة واحدة، فحساب الأسابيع - وليس مجرد دلالة فترات السبعة الأيام فى الفقرات التى أوردنا

منذ قليل- لا وجود له إلا فى النصوص الطقسية باستثناء الفقرات المتأخرة بسفر دانيال (١٠: ٢ و٩: ٢٤-٢٧ حيث الإشارة إلى أسابيع من السنين).

ويقوم التقويم لدى إحدى الطوائف الدينية فى اليهودية على الأسبوع وحده. وهو ما يطالعنا فى أجلى صوره فى سفر اليوبيل الخارجى: فاثنان وخمسون أسبوعًا يشكلون سنة أو ٣٦٤ يومًا تنقسم إلى أرباع قوام كل منها ثلاثة عشر أسبوعًا أى واحد وتسعون يومًا؛ وسبع سنوات تشكل أسبوعًا من السنين (كما فى سفر دانيال) وسبعة أسابيع من السنين تساوى يوبيلاً. وهذا التقويم نفسه يطالعنا فى جزء من الأسفار الخارجية يعزى لأخنوخ وفى تراث قمران. والغرض من هذا الحساب توفيق الأعياد بحيث تجئ فى أيام الأسبوع نفسها كل سنة. والأيام الطقسية الأول والرابع والسادس من أيام الأسبوع، والسبت يوم الراحة. ويبدو أن منشئو هذا التقويم لم يكترثوا بالفارق بين هذه السنة ذات الـ ٣٦٤ يومًا والسنة الفعلية ذات الـ٣٦٥ يومًا وربع يوم. ولكن لابد أنهم سرعان ما تبينوا هذا الاختلاف، وما كان لهذا التقويم أن يتبع طويلاً ما لم تكن هناك تعديلات دورية لم يرد لها ذكر فى أى نص. أما محاولة ربط هذا التقويم بتقويم كهنوتى قديم نجد بقاياه فى نسخة أسفار موسى الخمسة المنقحة فلا تزيد عن مجرد فرضية لاتزال. كما أننا سنرى بعد قليل أن أسفار موسى الخمسة تحوى أدلة على وجود حساب آخر.

٥. السنة

كانت السنة ذات الـ ٣٦٤ يومًا فى هذا التقويم اليوبيلى سنة شمسية ولو أنها لم تحسب بدقة حساب السنة المصرية ذات الـ ٣٦٥ يومًا. ومن الواضح أن هذه السنة المصرية كانت معروفة لدى بنى إسرائيل وورد ذكرها فى فقرتين بسفر التكوين. ففى

التكوين (٥: ٢٣) عاش الأب أخنوخ ٣٦٥ سنة. وإذا تذكرنا أن أخنوخ فى رواية لاحقة وُهب وحيًا فى علم الفلك وحساب الزمن لأدركنا أن الرقم ٣٦٥ يمثل عددًا كاملاً لأيام سنة شمسية. وتحديد تاريخ الطوفان أكثر إقناعًا، فتبدأ الكارثة فى اليوم السابع عشر من الشهر الثانى (التكوين ٧: ١١) وتنتهى فى اليوم السابع والعشرين من الشهر الثانى من السنة التالية (التكوين ٨: ١٤). فدام اثنى عشر شهرًا وأحد عشر يومًا، وهى الفترة المطلوبة بدقة لتسوية السنة ذات الاثنى عشر شهرًا قمريًا أو ٣٥٤ يومًا مع السنة الشمسية ذات الـ ٣٦٥ يومًا. وكأن الناسخ أراد أن يقول إن الطوفان دام سنة شمسية كاملة. وفى السياق نفسه تدل مقارنة التكوين ٧: ١١، ٢٤ بالتكوين ٨: ٣-٤ على أن خمسة أشهر مجموعها ١٥٠ يومًا، أى خمسة أشهر مصرية قوام كل منها ثلاثون يومًا. وهذه الفقرة نسخ متأخر، وتبدو كما لو كانت ملحوظة من كاتب يبين بها التوافق بين السنة الشمسية والسنة القمرية المزيدة أو السنة «ا"لشمسقمرية» التى كانت تنظم الحياة اليومية والطقوس الدينية. إلا أن الأعياد فى هذه السنة الشمسقمرية لم تكن تجئ فى أيام الأسبوع نفسها فى كل سنة. ولابد أن التقويم اليوبيلى الذى أشرنا إليه منذ قليل كان إصلاحًا يهدف إلى ربط الأعياد بأيام ثابتة من الأسبوع.

وإذا نحينا هذه الحسابات العلمية والمحاولات الفاشلة جانبًا لا نجد دليلاً على وجود سنة شمسية حقيقية تم العمل بها فى إسرائيل. ويؤكد حساب الزمن بسفر التكوين (٧: ١١ و٨: ١٥) نفسه أن وصف الأشهر بالأعداد المسلسلة كان يتم بحساب قمرى. وسبق أن أشرنا إلى أن العمل بالأعداد المسلسلة قضى على استعمال المسميات الكنعانية. فهذه المسميات المستمدة من أحداث موسمية لا تصلح إلا

لسنة تتوافق ولو بصفة تقريبية مع السنة الطبيعية، أى إما سنة شمسية أو سنة شمسقمرية ذات شهر مزيد. وهذا الحل الأخير يشار إليه بكلمة كنعانية تعنى «شهر» («يرَح» أى القمر) وبتمثيل قياسى فى بين النهرين. وليس ثم ما يبرر الشك فى أن الأمر نفسه كان معمولاً به فى إسرائيل القديمة حيث كان هذا اللفظ نفسه يعني الشهر والقمر، وكانت بداية الشهر يحددها ظهور الهلال.

ومع ذلك فلا ذكر للشهر المزيد فى العهد القديم إلا فى ختامه وفى سياق تقويم غير إسرائيلى، فربما كان شهر 'ديوسكورنتى' المقدونى (المكابيين الثانى ١١: ٢١) شهرًا مزيدًا. ولا يتحدث كتّاب الأسفار إلا عن اثنى عشر شهرًا (الملوك الأول ٤: ٧ وأخبار الأيام الأول ٢٧: ١-١٥ وانظر إرمياء ٥٢: ٣١ وحزقيال ٣٢: ١ ودانيال ٤: ٢٦) وسبق أن رأينا أن تقويم جيزر أيضًا كان يضم اثنى عشر شهرًا. ولكن كان من المتوقع أن يرد ذكر الشهر المزيد فى الملوك الأول (٤: ٧) إذ كان على كل من أقاليم سليمان الاثنى عشر أن تمد الملك وبيته بالمؤن لمدة شهر من السنة؛ وفى أخبار الأيام الأول ٢٧ كان كل من خدم داود يتولى الخدمة شهرًا. فكيف كان الحال عندما كانت السنة ثلاثة عشر شهرًا؟ لا ندرى. وهذا الشك مبعثه نقص المعلومات، فهذه الفقرات لا تنبئ إلا بما كان يحدث فى السنوات العادية.

على أى ظل كبس السنة بشهر مزيد يتم لمدة طويلة بطريقة تجريبية. وحتى فى نهاية القرن الأول بعد الميلاد كان الكاهن جماليل الثانى يكتب لجماعات الشتات قائلاً إن «الحملان لاتزال ضعيفة والدجاج صغيرًا والقمح نىء. لذا يطيب لنا ولرفاقنا أن نضيف لهذه السنة ثلاثين يومًا». وأخيرًا تم العمل بالدورة البابلية ذات التسع عشرة سنة والكبس فى تواريخ ثابتة. وكان الشهر الذى يضاعَف هو 'آدار'

آخر شهور السنة؛ وليس ثم دليل على إضافة شهر 'إلول' ثانٍ من حين لآخر كما كان الحال فى بابل.

كانت السنة تقسم إلى موسمين: الشتاء (حورِف) والصيف (قَيص) بما يوافق موسمى البرد والحر تقريبًا أو البذر والحصاد (التكوين ٨: ٢٢ وانظر المزامير ٧٤: ١٧ وأشعياء ١٨: ٦ وزكريا ١٤: ٨). وكان للملوك والأثرياء بيوت شتوية وأخرى صيفية (عاموس ٣: ١٥ وإرمياء ٣٦: ٢٢). وهذا التقسيم المبسط يوافق مناخ فلسطين حيث هناك موسم حار جاف وموسم بارد رطب يتعاقبان بسرعة ولا يتركان فرصة للإحساس بالربيع والخريف كما الحال فى البلاد ذات المناخ الأكثر اعتدالاً. وكان للمصريين ثلاثة مواسم يحددها ارتفاع النيل وتوابعه من إغراق وبذر وحصاد. وكان لليونان فى بادئ الأمر ثلاثة مواسم ثم أربعة فيما بعد بإضافة الخريف. وكان يحددها اعتدالا الربيع والخريف وانقلابا الصيف والشتاء. وعرف اليهود هذا التقسيم فى الحقبة الهيلينية. وسبق أن أشرنا إلى وروده فى وثائق قمران بمسميات زراعية. وسميت المواسم فيما بعد بأسماء الأشهر التى يأتى فيها الاعتدالان والانقلابان.

٦. بداية السنة

فى أقدم تقويمين طقسيين (الخروج ٢٣: ١٤-١٧ و٣٤: ١٨-٢٣) تندرج ثلاثة أعياد سنوية كبرى: عيد الفطير والحصاد والجمع. ولما كان عيد الفطير يحتفل به فى شهر أبيب الذى سمى فيما بعد 'نيسان' فقد نرى فى هذا الترتيب إشارة إلى سنة تبدأ بالربيع إن لم يتحدد تاريخ للجمع. ويأتى طبقًا للخروج (٢٣: ١٦) فى 'بشيت هَشَنا' أى «مخرَج» السنة، ما قد يعنى على الأرجح بداية السنة حيث يرد اللفظ نفسه فى

موضع آخر بمعنى مشرق الشمس (القضاة ٥: ٣١ وأشعياء ١٣: ١٠) أو النجوم (نحميا ٤: ١٥). وعيد الجمع فى الخروج (٣٤: ٢٢) يحدد 'تْقوفَت هَشَنا' أى «دوَران» السنة ولكنه نهاية هذا الدوران (انظر صموئيل الأول ١: ٢٠ والمزامير ١٩: ٧ واستعمال الفعل المقابل فى أيوب ١: ٥) وبالتالى نهاية السنة. ولا ينبغى أن نقحم على هذه النصوص فكرة الانقلاب والاعتدال المناخيين. أما كيف كان يتم تحديد العيد سواء فى بداية السنة فى نهايتها فهذه مسألة نتناولها ضمن المؤسسات الدينية ونكتفى فى هذا المقام بالقول بأن التقويمين يفترضان سنة تبدأ بالخريف.

وقائمة المهام الزراعية فى لوح جيزر تبدأ أيضًا بالخريف، وهذا ليس الترتيب الطبيعى الذى يبدأ بالبذر، ولكن يبين النص أنه يوافق سنة مدنية تبدأ بالخريف.

وفى صموئيل الثانى (١١: ١ = أخبار الأيام الأول ٢٠: ١) وفى الملوك الأول (٢٠: ٢٢، ٢٦) تطالعنا عبارة 'تْشوبَت هَشَنا' أى «عودة» السنة. فى النص الأول والنص الموازى له تفسر بمعنى «الوقت الذى يأخذ فيه الملوك الحقل»، وفى النصين الآخرين ترد لتحديد موعد حملة عسكرية. وكان هذا عادةً فى الربيع طبقًا للإشارات المتكررة فى الحوليات الأشورية. و «عودة» السنة هذه قد يكون حين انقضاء نصف السنة وبداية العودة من الشتاء إلى الصيف حيث يتساوى النهار والليل أى الاعتدال الربيعى فى المفهوم الحديث. وهو ما يفترض مرة أخرى وجود سنة خريفية. وظلت العبارة مرتبطة بهذا الوقت من السنة بعد تغيير التقويم، وفى أخبار الأيام الثانى (٣٦: ١٠) ترد مرة أخرى فى إشارة إلى الربيع، ويمكن من مصادر أخرى تحديد تاريخ الحدث المشار إليه وهو الاستيلاء على أورشليم فى مارس ٥٩٧.

وتحكى قصة إصلاحات يوشيا (الملوك الثانى ٢٢-٢٣) عن اكتشاف سفر الشريعة وكيف كان يُتلى على الملك ثم على كل الشعب المحتشد بأورشليم وكيف كانت إجراءات الإصلاح تطبق فى العاصمة وفى يهوذا وفى مملكة إسرائيل السابقة وعن الاحتفال بالفصح. كل هذه الأحداث وقعت فى السنة الثامنة عشر من تولى الملك، ما يستحيل لو كانت السنة تبدأ بالربيع قبل الفصح مباشرةً، ويعد تسليمًا بسنة تبدأ بالخريف.

وأخيرًا نذكّر بأن بين النهرين أيضًا كانت لها سنة خريفية، واحتفظ الشهر السابع من السنة الربيعية البابلية باسم «تِشرو» أى «بداية».

وهناك نصوص أخرى من العهد القديم تفترض حسابًا آخر. فعندما تليت لفافة نبوءات إرمياء على يوياقيم كان الملك فى بيته الشتوى يدفئ نفسه بمجمرة لأنه كان «فى الشهر التاسع» (إرمياء ٣٦: ٢٢)، والشهر التاسع من سنة تبدأ بالربيع يوافق نوفمبر – ديسمبر.

وحسب الملوك الثانى (٢٥: ٨ = إرمياء ٥٢: ١٢) تم تدمير الهيكل على يد نبوخذ نصر فى الشهر الخامس. ويذكر يوسفوس والتراث اليهودى أن الروم أحرقوا الهيكل الثانى فى الوقت نفسه من السنة، ونحن نعلم أن هذا الحدث وقع فى أغسطس. والرواية قديمة؛ ففى زكريا أحييت ذكرى تدمير الهيكل بصوم فى الشهر الخامس فى وقت كان التقويم الربيعى متبعًا (زكريا ٧: ٣، ٥ وانظر تواريخ حجى فيما يتصل بسنوات حكم داريوش)، ما يؤكده إرمياء ٤٠-٤١ ويسجل الأحداث بعد الاستيلاء على أورشليم مباشرةً حيث تم جمع الخمر والتين والزيت (إرمياء ٤٠: ١٠)، وبعد

مقتل جدُليا فى الشهر السابع من السنة نفسها كان القمح والشعير والزيت والعسل مخزنة بالفعل (إرمياء ٤١: ٨). وكلها أمور يستحيل تفسيرها إلا فى سنة ربيعية.

ومن النصوص الطقسية ما يبدو صريحًا تمامًا. فهكذا يبدأ تشريع الفصح فى سفر الخروج (١٢: ٢): «هَذَا الشَّهْرُ يَكُونُ لَكُمْ رَأْسَ الشُّهُورِ. هُوَ لَكُمْ أَوَّلُ شُهُورِ السَّنَةِ». والتوكيد مقصود للتأكيد على شىء جديد. والفصح فى الخروج (٢٣: ١٥) وفى التثنية (١٦: ١) يجب الاحتفال به فى شهر أبيب فى السنة الخريفية. وبين هذين النصين وتنقيح الخروج ١٢ لم يتبدل تاريخ العيد، بل تغير التقويم حيث بدأ اتباع سنة ربيعية (الملحوظات نفسها تصدق على التقاويم الدينية فى اللاويين ٢٣ والعدد ٢٨-٢٩ وحزقيال ٤٥: ١٨-٢٥).

وكل فقرات العهد القديم التى ورد بها ذكر الأشهر بأرقامها المسلسلة يسهل تفسيرها لو بدأت السنة بالربيع. وسبق أن بينا أن هذه المسميات الجديدة بدأت بعد موت يوشيا؛ فإذا قارنا قصة إصلاحات يوشيا (الملوك الثانى ٢٢-٢٣) بقصة الاستيلاء على أورشليم (الملوك الثانى ٢٥) نلاحظ أن السنة الربيعية تم العمل بها أيضًا فى هذا التاريخ. وربما كان هذا التوقيت الذى بدأوا فيه حساب اليوم من المساء إلى المساء والشهر من طلوع الهلال مع مغيب الشمس. وكل هذا يشير إلى العمل بالتقويم البابلى ويمكن تفسيره فى ضوء الظرف التاريخى حيث أضحت مملكة يهوذا فى عهد يوياقيم بن يوشيا دويلة تابعة لنبوخذنصر.

هذه الاستنتاجات تصدق على مملكة يهوذا التى تتوفر لدينا المعلومات عنها. ويمكن افتراض أن التقويم الخريفى كان متبعًا أيضًا فى مملكة إسرائيل طوال استقلالها وأن التقويم البابلى فرض فرضًا ولو على المستوى الرسمى على الأقل فى

الأقاليم الأشورية التى نشأت بعد غزوات تيجلاث پيلصر الثالث فى سنة ٧٣٣ ق. م. ثم فى سائر المناطق بعد سقوط السامرة؛ والشاهد على ذلك العقود المسمارية فى جيزر والمؤرخة بالطريقة الأشورية. وهناك تاريخ أقدم افترضه البعض لبدء العمل بالتقويم الربيعى فى إسرائيل بغرض إلقاء الضوء على أسلوب سفرى الملوك فى مزامنة عهود إسرائيل مع عهود يهوذا؛ إلا أن هذه المزامنة فى حد ذاتها تثير مشكلة صعبة قد لا تحل بإضافة عنصر آخر مجهول.

وبالطبع أعيدت السنة الربيعية عندما تم إحلال مسميات الأشهر البابلية محل الأعداد المسلسلة. وهناك فقرة واحدة تثير مشكلة؛ فطبقًا لنحميا (١: ١ و٢: ١) حل شهر كسلو وشهر نيسان التالى له فى السنة العشرين نفسها من حكم أرتحشستا، ما يشير ضمنًا إلى سنة خريفية. ولكن من المستبعد ألا يتبع نحميا الحساب الرسمى للسنة وهو يعيش فى بلاط فارس حيث كان التقويم البابلى متبعًا ومسميات الأشهر البابلية معمولاً بها. ومن ناحية أخرى فالنص العبرى لنحميا ١: ١ لا ينص إلا على «السَّنَةِ الْعِشْرِينَ» دون ذكر اسم الملك الحاكم، وهذا أمر غريب. ولا بد أن النص مغلوط وأرجح التفسيرات أنه لم يكن ينص على السنة أصلاً أو سقطت منه سهوًا ثم أكمل فيما بعد بصورة آلية من نحميا ٢: ١؛ فالحقيقة أنها كانت السنة التاسعة عشر من حكم أرتحشستا. وهناك أيضًا من يفترض وجود سنة خريفية فى إحدى برديات فيلة، إلا أن التاريخ فيها خطأ بين.

وأدخل السلوقيون سنة خريفية فى أنطاكية وفى المستعمرات المقدونية، أما فى بابل فتوافقوا مع التقويم الربيعى الذى كان اليهود بدأوا العمل به بالفعل. ويؤرخ سفر المكابيين الأول أحداث التاريخ العام بالحساب الشامى المقدونى ولكنه يبقى

على الحساب البابلي في ذكره الحقائق التي تتصل بجماعة اليهود بصورة مباشرة. وفي المكابيين الثاني يرد ذكر التواريخ القليلة وفقًا للتقويم نفسه إلا في الوثائق الأجنبية بالإصحاح ١١.

أثارت هذه الاختلافات في مسار تاريخ العهد القديم حيرة الأحبار فلم يفرقوا بين عصور النصوص وحسبوا أربع بدايات للسنة: في نيسان السنة الجديدة بالنسبة للملوك وللاحتفالات؛ وفي إلول السنة الجديدة بالنسبة للعُشر على الماشية؛ وفي تِشري السنة الجديدة بالنسبة لسنتي السبت واليوبيل؛ وفي شباط السنة الجديدة بالنسبة للعُشر على النخيل.

٧. الحقب

الحقبة نقطة بداية لحساب زمني يستمر نظريًا إلى الأبد كالحقبة الميلادية والحقبة الإسلامية وغيرهما. وحسب اليهود حقبة للخلق تقوم على البيانات البابلية ولا تزال اليهودية تتبعها: فسنة ٥٧١٨ من الخلق بدأت في ٢٦ سبتمبر ١٩٥٧. إلا أن العهد القديم لم يعرف شيئًا كهذا. وذهب البعض إلى أن الفقرة ٢٢ من الإصحاح ١٣ من سفر العدد والتي تنص على أن إنشاء حبرون سبق تأسيس تنيس المصرية بسبع سنوات والفقرة ٤٠ من الإصحاح ١٢ من سفر الخروج والتي تنص على أن الإقامة بمصر دامت ٤٣٠ سنة تشيران إلى «حقبة تنيسية» تعود إلى استقرار الهكسوس في مصر. وهي مجرد فرضية، وهذه الحسابات الزمنية غريبة على إسرائيل على أية حال؛ وأرقام من قبيل الثلاثمئة سنة في سفر القضاة (١١: ٢٦) والأربعمئة والثمانين سنة في الملوك الأول (٦: ١) تقوم على حسابات خاصة بنساخ الكتاب المقدس. فيتم تحديد التاريخ بالإشارة إلى حدث معاصر كان له أثره؛ فنبوءة عاموس يؤرخ لها

بعبارة «قَبْلَ الزَّلْزَلَةِ بِسَنَتَيْنِ» (عاموس ١: ١) ومعجزة أشعياء (٢٠: ١ وما بعدها) كانت فى «فِي سَنَةِ مَجِيءِ تَرْتَانَ إِلَى أَشْدُودَ ... وَأَخَذَهَا»؛ ويحسب حزقيال السنين بدءًا من ترحيل يوياكين (حزقيال ١: ٢ و٨: ١ و٢٠: ١ و٢٤: ١ و٢٦: ١ إلخ) وكذلك يفعل الملوك الثانى (٢٥: ٢٧ = إرمياء ٥٢: ٣١).

هذا الأسلوب فى الحساب يعد استمرارًا للحساب الرسمى لمملكتى إسرائيل ويهوذا حيث كانت الأحداث فيهما تؤرخ بسنوات حكم كل ملك. واستمر هذا النظام حتى نهاية مملكة إسرائيل (الملوك الثانى ١٧: ٦) ومملكة يهوذا (الملوك الثانى ٢٥: ١-٢)، وكان يرجع فى أقل تقدير إلى عصر سليمان (الملوك الأول ٦: ١، ٣٧، ٣٨). وقد نجد ما يشبه ذلك فى عصر اتحاد القبائل إذا افترضنا أن القضاة «الصغار» فى سفر القضاة (١٠: ١-٥ و١٢: ٨-١٥) يشكلون مؤسسة دائمة: كان البشر سيحسبون الزمن بسنوات شغلهم مناصبهم التى نصت النصوص على مددها بدقة.

ويذهب البعض إلى أن قوائم عمال سليمان (الملوك الأول ٤: ٣) تشمل عاملاً من طائفة الكهنة «على مدار السنة» وكان مسجِّلاً ذا اسم رمزى أى كان اسمه يرمز للسنة، وقائمة هذه الأسماء الرمزية تمثل جدولاً زمنيًا. من ثم كان لإسرائيل ما يساوى الاسمين الرمزيين لأشور (ليمو) وجنوب الجزيرة العربية (كبير). إلا أن هذا التأويل للفظ يورده كل من النص والروايات كاسم علم ('إليحورف' أو 'إليحاف') يعد نظرية واهية.

وإذا حسبت التواريخ بسنة الملك الحاكم وإذا تزامنت تلك السنة مع السنة المدنية وهو الأرجح لا يتبقى إلا تحديد الطريقة التى كانت تحسب بها بداية العهد. فربما كانت الشهور بين التتويج والسنة الجديدة التالية تحسب كسنة كاملة وأول

سنوات العهد، وهو نظام الرد إلى تاريخ سابق حيث يتم احتساب سنة وفاة الملك وتتويج خليفته مرتين. كما كان يمكن تجاهل الشهور التى تسبق السنة الجديدة حيث تحسب السنة الأولى من العهد بدءًا من السنة الجديدة التى تعقب تولى العرش، وهو نظام الإحالة إلى تاريخ لاحق.

أحيل عهدا أشور وبابل إلى تاريخ لاحق. ويبدو أن هذا النظام اتبع فى يهوذا فى أواخر عصر المملكة: فيحدد إرمياء (٢٦: ١) «ابْتِدَاءِ مُلْكِ» (رئشيت مَمليخِت) يوياقيم كتاريخ بما يساوى عبارة 'رِيش شَروتى' الأكدية التى تعنى السنة الناقصة لتولى المُلك. ومن ناحية أخرى فلا مجال لأخذ إرمياء ٢٧: ١ و٢٨: ١ فى الحسبان حيث وردت العبارة نفسها فى فقرات محرفة أو مغلوطة. ويمكن تأويل عبارة 'رئشيت مَلكوت صدقيا' فى إرمياء (٤٩: ٣٤) بالطريقة نفسها وستعطى تاريخًا دقيقًا؛ فتبين من بعض الوثائق البابلية التى نشرت مؤخرًا أن هناك شهرًا كاملاً يفصل بين تولى صدقيا الملك والسنة الجديدة التالية. وليست لدينا معلومات موثوقة عن العصور الأقدم. وجرت محاولات متباينة فى هذا الصدد تمخض بعضها عن شبكة متقاطعة من عمليات رد إلى تواريخ سابقة وإحالة إلى تواريخ لاحقة بين إسرائيل ويهوذا. والغرض من هذه الفرضيات تأكيد التواريخ الواردة بسفر الملوك إلا أن هذا يثير مشكلة لا حل لها حول حساب التواريخ كما سبقت الإشارة. وعلى ضوء تطور التقويم كما تتبعناه فى الصفحات السابقة يجد المرء فى نفسه ميلاً إلى افتراض أن الإحالة إلى تواريخ لاحقة وهى عادة بابلية بدأت مع بدء العمل بالتقويم البابلى فى عهد يوياقيم وأن العادة فى العهود الأسبق جرت على الرد إلى تواريخ سابقة كما كان الحال فى مصر.

ولم يبدأ العمل بحقبة زمنية أصيلة إلا تحت حكم السلوقيين وهى حقبة «مُلك اليونان» كما تسمى فى سفر المكابيين الأول (١: ١٠). وحدد بدايتها سلوقس الأول بالسنة التى فتح فيها بابل. وبحساب الفارق بين السنة الخريفية فى أنطاكية والسنة الربيعية فى بابل فإن هذه الحقبة تبدأ بخريف ٣١٢ ق. م. بالحساب الشامى المقدونى، أما بالحساب البابلى فبربيع ٣١١ ق. م. والتواريخ فى سفرى المكابيين مقسمة بين هذين الحسابين بالطريقة التى سبق شرحها بالرد إلى بداية السنة. وعندما استقل الشعب اليهودى فى سنة ١٤٢ ق. م. بدأ تأريخ الصكوك والعقود «فى السنة الأولى لسمعان الكاهن الأعظم قائد اليهود ورئيسهم» (المكابيين الأول ١٣: ٤١-٤٢). ولم يكن ذلك بداية حقبة جديدة؛ بل عودة إلى عادة كانت متبعة فى عصر المملكة المستقلة. وظلت حقبة اليونان سارية (المكابيين الأول (١٤: ١ و١٥: ١٠) بل استعملت فى تحديد تاريخ وفاة سمعان (المكابيين الأول (١٦: ١٤). وعاد اليهود إلى نظام حسابى مستقل ولكنه لم يعمر طويلاً إبان ثورتيهم على الروم فى السنوات ٦٦-٧٠م و١٣٢-١٣٥م.

وليس لحقبة مدن سوريا وفلسطين الحرة الخاصة فى أواخر العصرين الهيلينى والرومى وحقبتى پومپى والجزيرة العربية الأعم أية أهمية بالنسبة للعهد القديم.

الفصل الثالث عشر

الموازين والمكاييل

١. «علم القياس والوزن» فى إسرائيل

علم المقاييس أحد العلوم الدقيقة. وهو يفترض أن وحدات الطول والحجم والوزن تقبل التحديد حسابيًا ويمكن تصنيفها بدقة متناهية. ويتطلب تطبيقه عمليًا تصديق سلطة ما تفرض نظامًا ما وتضمن توافق المقاييس التى يستعملها الأفراد جميعًا مع المعايير التى يحددها القانون. وهو القانون فى الدول الحديثة، وكان العرف هو السائد فى الإمبراطوريات الكبرى القديمة بدرجات متفاوتة، إلا أن وجود أية تنظيمات كهذه فى إسرائيل أمر مستبعد. زعم البعض أن صموئيل الثانى ٨: ١ يحوى إشارة لوجود «ذراع قياسى» انتزعه داود من الفلسطينيين، إلا أن النص محرف وربما كان يخفى اسمًا جغرافيًا. ونسمع عن غشاشين كانوا ينقصون الكيل ويغالون فى الأسعار (عاموس ٨: ٥) وعن أوزان «ثقيلة» وأخرى «خفيفة» (التثنية ٢٥: ١٣) وعن مكاييل منقوصة ومعايير مغشوشة (ميخا ٦: ١٠-١١ وانظر الأمثال ٢٠: ١٠). وفى المقابل يشير اللاويين (١٩: ٣٥-٣٦) إلى موازين بالحق ومعايير بالحق وإيفة حق (انظر حزقيال ٤٥: ١٠). إلا أن كل هذه النصوص تشير إلى تقديرات متعارف عليها لا إلى مقاييس رسمية. أما الرواية الكهنوتية التى تزعم وجود عينات من الذراع القياسى محفوظة فى الهيكل فمشكوك فيها وربما كان سندها الوحيد ما ورد بأخبار

الأيام الأول (٢٣: ٢٩) حيث أنيط اللاويون بالمسؤولية عن خبز التقدمة ودقيق القمح ورقاق الفطير وكافة المكاييل. ومعنى هذه الفقرة كما يتبين من السياق أنهم كانوا مكلفين بالتأكد من أن التقدمات كانت بالمقادير المطلوبة (انظر الخروج ٢٩: ٤٠ مثلاً) ومن أن الرب لم يُسلب حقًا (انظر ملاخى ٣: ٨-١٠) ولا داعى لأن نحيلهم إلى مفتشين على الأوزان والمكاييل. وقد نحسن تأويل هذه النصوص إذا نظرنا إلى ما يحدث اليوم فى القدس حتى بعد أن فُرض نظام القياس واستعمال المكاييل القانونية؛ فيزن بعض الباعة فى السوق سلعهم بحجر صغير أو بحدوة حصان، ويكيل الفلاحون اللبن والزيت بمرطبانات المربى، ويقيس البدو الحبال بطول أذرعهم. وكان بنو إسرائيل القدامى كعرب اليوم يرتضون الكيل الذى يوافق العرف. وسنرى أن هذا الكيل كان فى بعض الحالات مدموغًا بعلامة ضمان أو نقش على الوعاء أو أداة القياس، إلا أن هذه المعايير لم تكن بالدقة التى نعهد فى نظمنا الحديثة أو كنظيراتها فى مصر أو بين النهرين قديمًا. وقد يكون من المفيد أن نقارن ما ورد بالكتاب المقدس من بيانات بنظم الشرق القديم هذه وبنظم القياس والكيل اليونانية الرومية (عن طريق ملء الفراغات). ولكن لا بد أن نتذكر أن تقديرنا وحداتهم غير مؤكد غالبًا وأنه ليس ثم ضمان أن مكاييل بنى إسرائيل كانت تساوى نظيراتها لدى الأمم المجاورة. والمكاييل فى عصرنا الحالى قد تتفق فى أسمائها وتختلف فى قيمها فى مصر وسوريا وفلسطين، بل باختلاف المناطق فى فلسطين نفسها. كما تغيرت القيم بمرور الزمن فى كل من هذه البلدان نفسها. وإذا اقتصرنا على العهد القديم كما نفعل هنا نجد أن البيانات المستقاة من النصوص والحفائر غير كافية بالمرة.

هذه العوامل كلها تدفعنا إلى توخى درجة من الحذر لم يرعها دائمًا من دونوا أعمالاً متخصصة عن المقاييس والموازين فى الكتاب المقدس. فربما أمكن لنا أن نرتب المكاييل من كل فئة فى ترتيب خاص بها تقريبيًا، أما تحديد قيمها بالمكاييل الحديثة بالكسور فأمر مضلل ولا طائل من ورائه، فلا سبيل للتأكد من قيمة المقياس القديم ولا من علاقته بنظمنا المعاصرة. وكل ما يمكن عمله التحديد تقريبيًا. وقد يستحيل أن يصبح «علم القياس والوزن» التوراتى علمًا دقيقًا.

٢. المقاييس الطولية

كانت أكثر المقاييس الطولية انتشارًا فى العالم القديم تستمد أسماءها من أطراف جسم الإنسان، وعند بنى إسرائيل من الذراع واليد اللذين كان الحرفى يستعين بهما فى عمله.

والذراع (عَمّاه) يساوى المسافة بين نقطة الكوع وطرف الأصبع الأوسط. ويقاس الشبر (زِيِنت) من طرف الإبهام إلى طرف الخنصر مع فرد الكف وتفريق الأصابع؛ وأدت الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس بترجمتها لهذه الكلمة بكلمة □□□□□□ (كف) إلى حدوث لبس مع المصطلح التالى. فالكف أو راحة اليد – 'طِپاح' أو 'طُپاح' - يساوى فى الحقيقة عرض اليد عند منبت الأصابع. والإصبع – 'إصبَع' - الذى يرد بكثرة فى المقاييس القديمة وفى التلمود لا يرد كوحدة قياس إلا مرة واحدة فى العهد القديم (إرمياء ٥٢: ٢١).

والقصبة – 'قانيه' - كما وردت فى وصف حزقيال الهيكل أداة قياس لا وحدة قياس (انظر حزقيال ٤٠: ٣). وكان طول قصبة حزقيال هذه ستة أذرع «كبار» بما يساوى المقياس الذى يعرف بالاسم نفسه فى بين النهرين. وخيط الكتان عند

حزقيال (٤٠: ٣) وحبل القياس عند عاموس (٧: ١٧ وزكريا ١: ١٦ و٢: ٥) أيضًا أداتا قياس، ولا ندرى ما إذا كانا قياسيين كالحبل فى بين النهرين.

ويورد القضاة (٣: ١٦) أن سيف إهود كان طوله 'جومِد'. وكلمة ηαπαξλεγομενον فى الكتاب المقدس، ولم تُلق تخمينات النسخ القديمة ('شبر' أو 'كف') وتخمينات الباحثين المحدثين (ذراع قصير) أى ضوء على طول هذا المقياس

ولا يذكر العهد القديم شيئًا عن علاقة هذه الوحدات ببعضها البعض، ولكن من الواضح أن كانت بينها العلاقات النسبية نفسها التى كانت بين أطراف جسم الإنسان التى استمدت منها أسماءها. ومن المحتمل أيضًا أن يكون تم تعديلها بالطريقة نفسها التى تمت فى مصر وبين النهرين اللذين كان لهما تقسيم فرعى متطابق للذراع الطولى المشترك:

الذراع ١

الشبر ٢   ١

الكف ٦   ٣   ١

الإصبع ٢٤   ١٢   ٤   ١

ويذكر هيرودوت أن بين النهرين عرفت أيضًا «ذراعًا ملكيًا» طوله ٢٧ إصبعًا. وفى مصر أيضًا كان هناك ذراع ملكى طوله ٧ كفوف أو ٢٨ إصبعًا. ويبدو أن إسرائيل أيضًا عرفت ذراعًا أطول وذراعًا أقصر ولكن ليس فى آن معًا. وتكرارًا لأبعاد هيكل سليمان كما وردت بسفرى الملوك ينص أخبار الأيام الثانى (٣: ٣) بوضوح على أن هذه الأبعاد «عَلَى الْقِيَاسِ الأَوَّلِ». وكانت قصبة القياس السماوية فى حزقيال ٤٠-٤٢ (انظر الرؤيا ٢١: ١٥-١٦) طولها ستة أذرع «بذراع وشبر» (حزقيال ٤٠: ٥ وانظر ٤٣:

١٣). وربما اتخذ حزقيال القياس القديم فى وصف هيكل المستقبل وحدد مقابله بقياس عصره وبذلك فالذراع القديم يساوى ٦ كفوف و ٢٤ إصبعًا، إلا أن الذراعين المذكورين كانا أطول. ومن ناحية أخرى علينا أن نتذكر الذراع الملكى المصرى الذى كان مقسمًا إلى ٧ كفوف أو ٢٨ إصبعًا.

وبنظم القياس الحديثة يمكن معرفة طول الذراع بمقارنته بالنظم المجاورة إلا أنها لم تكن موحدة. وضمن المساطر المدرَّجة المنقوشة على تمثالين لجوديع أمير لجش فى سنة ٢٠٠٠ ق. م. تقريبًا نجد ذراعًا طوله ١٩,٥ بوصة (٠,٤٩٥ متر) ما قد يعد الذراع الأطول فى عصره. وطبقًا للمساطر المدرَّجة المكتشفة فى مصر كان طول الذراع الملكى ٢٠٥/٤ بوصة (٠,٥٢٥ أو ٠,٥٣ متر). ولم تسفر الحفائر فى فلسطين حتى الآن عن مقاييس مماثلة، وليس بين أيدينا إلا معلومة إيجابية واحدة تفيدنا: فالنقش المحفور فى نفق حزقيا ينص على أن طوله ١٢٠٠ ذراع ويبلغ طوله فعليًا ٥٨٣ ياردة (٥٣٣،١٠ متر)؛ وبناء عليه فطول الذراع ١٧,٤٩٠ بوصة (٠,٤٤٤٢٥ متر). إلا أن هذه الدقة المتناهية تبدو سخيفة، فالعدد ١٢٠٠ عدد صحيح كالمئة ذراع المذكورة فى السطر نفسه من النقش والتى تحدد عمق النفق تحت الأرض، كما أن هناك هامش خطأ محتومًا فى قياس التفافه. ويبقى تحديد ما إذا كان هذا الذراع الذى ساد فى عصر حزقيا هو الذراع القديم نفسه المذكور فى أخبار الأيام الثانى (٣: ٣) أو الذراع الأطول فى حزقيال (٤٠: ٥) أو الذراع الأقصر المشار إليه ضمنًا فى النص نفسه. من ثم فهناك درجة من العشوائية فى القيم المعطاة فى الأسفار إذ تتراوح بين ٧١٦، ١٧ بوصة (٠,٤٥ متر) فى الذراع السائد و٢٠،٤٧٢ بوصة (٠,٥٢ متر) فى ذراع حزقيال.

على أيٍ لا طائل من وراء هذه الحسابات؛ فلم يكن ثم مقياس رسمى. وكان المهندسون والبناءون والعمال فى الواقع يقيسون بأذرعهم وفرد أيديهم وأكفهم وأصابعهم. ويذكر علم القياس العربى «ذراعًا أسود» وكان ذراعًا يقاس بطول أحد العبيد من خدم الخليفة.

ومسافات السفر لا يشار إليها إلا بطرق تجريبية فى أسفار العهد القديم العبرية. ولا يرد ذكر الخطوة (پيشَع) إلا فى صموئيل الأول (٢٠: ٣) كمجاز: «خَطْوَةٍ بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَوْتِ». والحساب بعدد أيام السير لا يقل غموضًا: يوم واحد (العدد ١١: ٣١) ثلاثة أيام (التكوين ٣٠: ٣٦ والخروج ٣: ١٨ ويونان ٣: ٣) سبعة أيام (التكوين ٣١: ٢٣). وفى التكوين (٣٥: ١٦ = ٤٨: ٧ والملوك الثانى ٥: ١٩) يشار إلى المسافة بعبارة «كِبرَت ها أرِتس» (مسافة من الأرض) وهى ليست قياسًا دقيقًا على الإطلاق ولا تعنى إلا «مسافة ما».

ويرد قياسان هيلينيان فى سفرى المكابيين. فبيت صور تبعد عن أورشليم مسافة خمس غلوات (المكابيين الثانى ١١: ٥). والغلوة σχηοινοι وحدة قياس مصرية قديمة كانت فى عصر البطالمة تساوى ٣,٧٥ ميل أو ستة كيلومترات: والواقع أن المسافة من بيت صور إلى أورشليم تبلغ ١٨ ميلاً (٢٩ كيلومترًا). وورد ذكر الـ 'إستاديون' σταδιον مرات عدة تصادف أن اجتمعت كلها فى فصل واحد (المكابيين الثانى ١٢: ٩، ١٠، ١٦، ١٧، ٢٩). والـ 'إستاديون' وحدة قياس يونانية كان معمولاً بها فى فلسطين فى العصر الهيلينى ثم فى عصر الروم فيما بعد. أما الإستاديون السكندرى فكان يزيد قليلاً عن ٢٢٠ ياردة (أقل من ١٨٥ مترًا بقليل) وهو الذى يقصده مؤلف المكابيين الثانى على الأرجح لأنه كان الإستاديون المستعمل عند اليهود فى فلسطين.

ومسافة الستمئة إستاديون (المكابيين الثانى ١٢: ٢٩) بين أورشليم وسكيتوبولس (بيت شان) تساوى هذا القياس تمامًا، فالمسافة الفاصلة بين الموضعين تزيد قليلاً عن ٦٨ ميلاً (١٠١ كم). أما مسافة الـ ٢٤٨ إستاديون في المكابيين الثانى (١٢: ٩) فمن المؤكد أنها أقصر كثيرًا من المسافة بين أورشليم وميناء يمنيا إذا حسبت وحدة القياس الطولية نفسها. ولا مجال لتقدير الـ ٧٥٠ إستاديون الواردة فى المكابيين الثانى (١٢: ١٧) لأن نقطة النهاية غير معلومة.

وليس فى العبرية مصطلحات لمقاييس المساحة ويشار إليها بأطوال أضلاع المستطيل أو المربع وقطر الدائرة ومحيطها (الملوك الأول ٦: ٢ وما بعدها و٧: ٢٣ وأخبار الأيام الثانى ٤: ١، ٢ وحزقيال ٤٠: ٤٧، ٤٩ و٤١: ٢، ٤ ومواضع أخرى).

وكانت المقاييس الزراعية تطبيقية. فالفدان (تسِمِد: حرفيًا بمعنى «نَير» أو «سُخرة») مساحة يعمل بها عدد من الثيران فى اليوم، ووردت كمقياس فى أشعياء (٥: ١٠) وفى النص المحرف فى صموئيل الأول (١٤: ١٤). كما كانت مساحة الأرض تحسب بكمية الحبوب المطلوبة لحرثها. وكانت هذه الطريقة مستعملة أيضًا فى أنحاء الشرق القديم وتأكد وجودها فى فلسطين فى العصر التلمودى إلا أنها لا ترد فى الكتاب المقدس إلا فى الملوك الأول ١٨: ٣٢ وهى فقرة يصعب تأويلها: إذ يحفر إيليا قناة حول المذبح تسَع كيلتين (سْعاه) من البذر. ومهما كان حجم الـ 'سْعاه'، ومهما كانت كثافة البذر فيها وسواء طبقنا المقياس على مساحة سطح القناة نفسها أو مدناه للمساحة التى يشملها فإن التقدير يظل مبالغًا فيها.

ومن المستبعد أن يكون المقصود بنص اللاويين (٢٧: ١٦) تقدير قيمة حقل بخمسين شاقل لكل 'حومر' من الشعير مطلوب لبذرها، فهذا معناه إمكانية شراء

مساحة شاسعة بثمن زهيد للغاية. والأرجح أن النص يشير إلى الحبوب التى تُحصد وإلى تقدير لقيمة الحقل لا مساحته.

٣. مقاييس السعة

الأسماء الواردة فيها بصفة عامة أسماء الأوانى التى كانت تحوى الأعلاف وتستعمل فى كيلها كما فى العديد من نظم القياس والكيل بما فى ذلك مكاييل الغرب كالطن tuv والبرميل hogshead والبوشل bushel وغير ذلك. واستعمال هذه الكلمات فى ترجمة الألفاظ العبرية ليس إلا للإشارة إلى مكيال بالحجم نفسه تقريبيًا لا لإعطاء المقابل الدقيق له. ولتفادى أى لبس سنكتفى فى هذا المقام بذكر المسميات العبرية.

الحومر: هو كما يستدل من اسمه «حِمل حمار». وهو مكيال كبير للحبوب (اللاويين ٢٧: ١٦ وحزقيال ٤٥: ١٣ وهوشع ٣: ٢). وفى سفر العدد (١١: ٣٢) ترد كلمة «حومر» استثناءً كمكيال لطيور السلوى التى سقطت فى الصحراء فغطت الأرض بارتفاع ذراعين ولمسافة توازى مسيرة يوم حول المخيم وجمع كل رجل عشرة «حوامر»؛ وهى أرقام مبالغ فيها عن عمد لبيان نهم الشعب وتبرير ما حل به من عقاب. والقصد من نص أشعياء (٥: ١٠) إثارة الدهشة، أما الـ حومر من البذر فلا ينتج إلا إيفة من المحصول، فهذه لعنة.

والكُر مكيال كبير للطحين (الملوك الأول ٥: ٢) والحنطة والشعير (الملوك الأول ٥: ٢٥ وأخبار الأيام الثانى ٢: ٩ و٢٧: ٥ وعزرا ٧: ٢٢). وذكر الكر للزيت فى الملوك الأول (٥: ٢٥) يعد لبسًا مع 'بت' (انظر الكلمة اليونانية ومقابلها فى أخبار الأيام الأول ٢: ٩)، إلا أن النص المشوش فى حزقيال (٤٥: ١٣) يجعل من الكر مكيالاً للسوائل يوازى الحومر.

ولا يرد الـ 'لثَك' إلا فى هوشع (٣: ٢) كمكيال للشعيرأقل من الحومر. وتفسره النسخ بأنه نصف حومر.

والـ 'إيفة' فى رؤيا زكريا (٥: ٦-١٠) تشير إلى إناء كبير ذى غطاء ويسع امرأة. وهو فى الغالب اسم أداة كيل: ولابد أن كانت هناك 'إيفة' دقيقة الكيل (اللاويين ١٩: ٣٦ والتثنية ٢٥: ١٥)؛ وهناك نهى عن تطفيف الإيفة (عاموس ٨: ٥ وميخا ٦: ١٠) وعن اتخاذ نوعين من الإيفة: نوع صغير وآخر كبير (التثنية ٢٥: ١٤ والأمثال ٢٠: ١٠). والكلمة عادةً تعنى المكيال نفسه أى الإيفة (القضاة ٦: ١٩ وراعوث ٢: ١٧ وصموئيل الأول ١: ٢٤) وسدس إيفة (حزقيال ٤٥: ١٣ و٤٦: ١٤) وعُشر إيفة (اللاويين ٥: ١١ و٦: ١٣ والعدد ٥: ١٥ و٢٨: ٥ وانظر الخروج ١٦: ٣٦). والمواد المكيلة طحين القمح وطحين الأذرة والشعير دون السوائل. وهى أكثر وحدات كيل الحبوب شيوعًا.

أما فى السوائل فيقابلها 'بت'. ولابد أن يوفَّى معياره (حزقيال ٤٥: ١٠). ويستعمل للماء (الملوك الأول ٧: ٢٦، ٣٨ وأخبار الأيام الثانى ٤: ٥) وللخمر (أخبار الأيام الثانى ٢: ٩ وأشعياء ٥: ١٠) وللزيت (أخبار الأيام الثانى ٢: ٩ وحزقيال ٤٥: ١٤ والملوك الأول ٥: ٢٥ منقحة).

أما الـ 'شَليش' فلا يرد إلا فى أشعياء (٤٠: ١٢) والمزامير (٨٠: ٦) وهو أداة للكيل تعادل ثلث وحدة كيل غير معروفة.

والـ 'سْعاه' مكيال للطحين والحبوب فى النصوص التاريخية القديمة (التكوين ١٨: ٦ وصموئيل الأول ٢٥: ١٨ والملوك الأول ١٨: ٣٢ والملوك الثانى ٧: ١، ١٦، ١٨).

والـ 'هين' معيار للسوائل. وباستثناء حزقيال (٤: ١١) حيث يمثل سدس الـ 'هين' الحد الأدنى مما يحتاج الإنسان إلى شربه من الماء فى اليوم الواحد، ولا يرد ذكر الهين إلا فى الطقوس الدينية كسكائب الخمر والزيت: هين كامل (الخروج ٣٠: ٢٤ وحزقيال ٤٥: ٢٤ و٤٦: ٥، ٧، ١١)، ونصف هين (العدد ١٥: ٩، ١٠ و٢٨: ١٤) وثلث هين (العدد ١٥: ٦، ٧ وحزقيال ٤٦: ١٦) وربع هين (الخروج ٢٩: ٤٠ واللاويين ٢٣: ١٣ والعدد ١٥: ٤، ٥ و٢٨: ٥، ٧، ١٤).

والـ 'عُمِر' - كلمة تعنى «حِزمة» - لا ترد إلا فى قصة المنّ (الخروج ١٦ مواضع متفرقة): فكل رجل يجمع «عُمِرًا» فى اليوم. وينص الخروج (١٦: ٣٦) على أن العُمِر عُشر الإيفة.

والـ 'عِسارون' (العُشر) مكيال لطحين الأذرة فى نصوص الطقوس الدينية (الخروج ٢٩: ٤٠ واللاويين ١٤: ١٠، ٢١ وغيرها).

والـ 'قاب' لا يرد إلا فى الملوك الثانى (٦: ٢٥)، ففى حصار السامرة بيع ربع القاب من البصل البرى بخمسة شواقل فضة.

والـ 'لُج' وحدة صغيرة لكيل السوائل ولا يرد ذكره إلا فى طقس التطهر من البرص (اللاويين ١٤ مواضع متفرقة).

وإذا حاولنا أن نرتب هذه المسميات حسب الحجم فإن سياق الخروج (١٦: ٣٦) يشير إلى أن الـ 'عُمِر' عُشر الـ 'إيفة'، وربما كان العُشر (عِسارون) أيضًا عُشر إيفة. والـ 'إيفة' والـ 'بَتّ' فى حزقيال (٤٥: ١١) يتساويان فى الكيل ويعادلان عُشر 'حومِر'، وهو ما يعطينا التسلسل التالى:

حومر ١

إيفة = بث ١٠   ١

عُمِر = عِسارون ١٠٠   ١٠   ١

وهذا كل ما يمكن استنتاجه من النص العبرى دون غـيره. إلا أن نظـام القيـاس والكيل فى بين النهرين يمكننا من وضع تسلسل آخر: فـفى العـصر البـابلى الثـانى كانت النسب بين وحدات القياس الثلاث هى: ١ جُر = ٣٠ سوتو = ١٠٨ قا. وتـشابه المسميات يبرر لنا وضع الجدول التالى لعصر السبى وما بعد السبى:

جُر = كُر ١

سوتو = سْعاه ٣٠   ١

قا = قاب ١٠٨   ٦   ١

وهذه النسب تؤكدها وثائق العصر اليهودى والتلمود.

ومن الواضح أن هـاتين السلـسلتين اللتـين تقـوم إحـداهما على نظـام الكـسر العَشرى والأخرى على الكسر الستينى مستقلتان والعلاقة التبادليـة بينهمـا مجـرد فرضية تقوم على النسخة اليونانية من سفر الخـروج ١٦: ٣٦ وأشـعياء ٥: ١٠ والـتى تترجم كلمة 'إيفة' بكلمـة τρια μετρα؛ وبـذلك فـإن كلمـة μετρου تـصبح الترجمـة العادية لكلمة 'سْعاه' التى يكون معناها بذلك ثلث 'إيفة'. ومن ناحية أخرى فعـلى الرغم من غموض نص حزقيال (٤٥: ١٤) يمكن استنتاج أن الـ 'حومِر' والـ 'كُـر' متساويان، وبذلك يمكن وضع الجدول التالى:

حومر = كُر ١

إيفة = بَث ١٠   ١

سْعاه ٣٠   ٣   ١

عُمِر = عِسارون	١١٠	١٠	–	١	
قاب	١٠٨	١٨	٦	–	١

ولا مجال لاستنتاج وضع الـ 'هين' والـ 'لُج' إلا من مصادر لاحقة كالمقارنة التى عقد يوسفوس بنظام القياس اليونانى الرومى وتفسيرات سان جيروم والبيانات التلمودية. ويستنتج منها أن ١ قاب = ٤ لُج، والـ بث = ٦ هين. وإذا نحينا الـ 'لشك' والـ 'شَليش' حيث يندر ذكرهما فإن الجدول الكامل يصبح على النحو التالى:

حومر = كُر	١						
إيفة = بَث	١٠		١				
شعاه	٣٠		٣	١			
هين	٦٠	٦	٢		١		
عُمِر = عِسارون	١١٠	١٠	–	–	١		
قاب	١٠٨	١٨	٦	٣	–	١	
لُج	٢٧٠	٧٢	٢٤	١٢	–	٤	١

ونكرر أن هذا الجدول افتراضى ولا يصدق إلا على حقبة متأخرة للغاية ويعتمد على مطابقات غير مؤكدة أحيانًا ومتأخرة دائمًا وأقدمها ما ورد بسفر حزقيال. وحتى فى هذه الحالات الأخيرة لا يمكن لأحد أن يحدد ما إذا كانت تسجيلاً لمكاييل كان عفا عليها الزمان حينذاك أو تتنبأ بإصلاح لم يكتب له أن يطبق فى العصور التوراتية.

وعلينا أن نعترف أن ليس لدينا وسيلة لوضع جدول ولو متواضع فى دقته للنسب التى استعملت قبل السبى. وليس ثم مصطلح يصلح للمقارنة إلا النظام الأشورى الذى سبق النظام البابلى الثانى المستعمل فيما ذكرنا منذ قليل. وكانت المسميات الأشورية كالتالى: ١ إميرو = ١٠ سوتو = ١١٠ قا. ولما كان هناك اتفاق على أن الـ 'قا' لم تتغير قيمته فى بين النهرين، فالـ 'إميرو' يساوى تقريبًا نصف الـ 'سوتو' البابلى. والـ 'حومِر' العبرى يشترك فى الاسم مع الـ 'إميرو' الذى يعنى «حِمل حمار» أيضًا، ما يثير الشك فيما إذا كان الـ 'حومر' مساوٍ للـ 'كُر' الذى كان يساوى الـ 'جُر' وذلك على الرغم من نص حزقيال (٤٥: ١٤). والقول بأن الـ 'سْعاه' = الـ 'سوتو' لا يقل غموضًا أيضًا؛ فوفقًا للنظام الأشورى ينبغى أن يكون عُشر إميرو = حومر وبالتالى يساوى الـ 'إيفة' = 'بَث' كما تحدد فيما بعد فى حزقيال (٤٥: ١١). وسيصبح مستغربًا إذا تبين أن الـ 'سْعاه' فى عصر المملكة كانت لها قيمة الـ 'إيفة' نفسها = 'بَث' كما ورد أيضًا فى النصوص القديمة، ولو أننا لا نعرف قيمتهما النسبية.

هذه الفجوات فى معلوماتنا تجعل من المستحيل وضع جدول للقيم فى عصر العهد القديم ومقابلها فى نظمنا الحديثة. وأقصى ما يمكن محاولته تحديد قيمة وحدة بعينها فى فترة بعينها. ويمكن مقارنة المكاييل العبرانية 'حومر' و 'كُر' و 'سْعاه' بالمكاييل التى كانت لها الأسماء نفسها فى بين النهرين والتى نعرف عنها المزيد. وكان الـ 'كُر' فى العصر البابلى الثانى وبالحسابات الحديثة يساوى ٥٣ جالونًا وعُشر باينت (٢٤١،٢٠ لتر) والـ سْعاه ١٤،١٥ باينت (٨،٠٤ لتر): وكانت الوحدة الأساسية أى الـ 'قا' ٢،٣٥ باينت أو ١،٣٤ لتر. وفى النظام الأشورى يفترض أن الـ إميرو = حومر كان يساوى ٢٩ جالونًا و٣ باينت (١٣٤ لتر) والـ 'سوتو' (سْعاه؟

إيفة؟) جالونين و٥،٧ باينت (١٣،٤ لتر). إلا أن قيمة الـ 'قـا' غـير مؤكـدة ويقـدره باحثون آخرون بـ ١،٤٢ باينت (٠،٨١ لتر)؛ وهناك إناء منقوش اكتشف فى طيسفون يشير إلى قا قيمته ١،٦٢ باينت (٠،٩٢ لتر) أو أكثر قليلاً. وكان فى مصر مكيال يـسمى 'عبت' = إيفة للجوامد و 'هنو' للسوائل، إلا أن قيمتهما موضـع شـك أكـبر. ومـن الباحثين من يقدر الـ هنو بين ٤،٤ و ٨،٨ باينت (٢،٥ و ٥ لتر)، أما كم 'هنو' فى الــ 'عبت' فغير مؤكد - ربما ٤٠؛ وحـتى إذا أخـذنا أدنى تقـدير للــ 'هنـو'، فـإن هـذا ستتبعه سعة للـ 'إيفة' أكبر من أى تقدير افترض حتى الآن.

وقد يُظن أنه يمكن البدء مـن بيانـات الكتـاب المقـدس الـتى تبـدو دقيقـة فى ظاهرها، فبحر البرونز فى هيكل سليمان كان قطره عشرة أذرع وعمقه خمـسة أذرع وكان به ألفا بَث (الملوك الأول ٧: ٢٣، ٢٦). إلا أننا لا نعرف على وجـه الدقـة قيمـة الذراع أو شكل الوعاء، والفقرة المقابلة فى سفر أخبـار الأيـام الثـانى (٤: ٥) تحـدد السعة بثلاثة آلاف بَث وبالمقاييس نفسها بالذراع. والحقـائق الخاصـة بـالأحواض البرونزية (الملوك الأول ٧: ٣٨) أقل من ذلك أيضًا.

وقد يمدنا علم الآثار وحده بمعلومات أدق. ففى تـل الدويـر (لخـيش) عُـثر على الجزء الأعلى من جرة نقشت عليه كلمتان: بت ملك (بَـث ملـكىّ)، وربمـا أمكـن ترميم النقش نفسه على مقبض من تل النسبة، وهناك شقفة منقوش عليهـا كلمـة 'بت' جاءت من تل بيت مرسيم (دبير؟). ولما كان هذان النقشان دونا قبـل الحـرق فمن الواضح أن القصد منهما أن يشيرا إلى سعة رسمية معترف بها. وممـا يؤسـف له أن الشقفة الأكبر أى تلك التى عثر عليها بتل الدوير لا تسمح لنـا بحـساب سـعة هاتين الجرتين بدقة. وهناك آنية أخرى ليس عليهـا سـوى خـتم بكلمـة 'لملـك'.

ويمكن إعادة بناء مثال واحد فقط من تل الدوير أيضًا سعته حوالى عشرة جالونات (٤٥,٣٣ لتر). أما فى تل النسبة فهناك جرة كاملة تقريبًا عليها ختم بكلمة 'لملك' ولا تزيد سعتها عن ٧,٤٠ لتر. فإذا كان هذا الختم شهادة بأن هذه الجرار لها كيل رسمى وإذا كانت الجرار المختومة بكلمة 'بث' أو 'بَث لملك' لها السعة نفسها كما كان يعتقد من قبل يمكننا التوصل إلى الحجم التقريبى للـ 'بَت'. إلا أن الشقف المختومة بكلمة 'بَت' تخص آنية أصغر حجمًا من الجرار المختومة بكلمة 'لملك'. لذا افتُرض أن الأخيرة كانت ذات سعة مضاعفة وتمثل ٢ بَث؛ وبالتالى فحجم الـ 'بَث' يبلغ ٤ جالونات و٧ باينت (٢٢ أو ٢٣ لتر) تقريبًا. وسلسلة من فرضيات كهذه لا تؤدى إلى نتيجة مؤكدة.

ترجع نقوش 'بَث لملك' إلى القرن الثامن قبل الميلاد وبعض أختام 'لملك' متأخرة عن ذلك. وهناك دليل أخير يأتى من العصر الرومى. ففى مغارة بقمران اكتشفت جرة سليمة مكتوب عليها بالفحم «٢ سْعاه ٧ لُج»، وسعتها حوالى ٦١ باينت أو ٣٥ لترًا، ما يجعل الـ 'لُج' مساويًا للباينت تقريبًا (٠,٦٤ لتر) والـ سْعاه حوالى ٢٧ باينت (١٥,٣٠ لتر). وقد يتفق هذا مع تقدير العشرة جالونات (٤٥ لترًا) لجرار لملك التى تحوى ١ 'بَث' = ٣ سْعاه. ولكن لما كانت هذه العبارة مكتوبة بالفحم ولم تُنقش قبل الحرق فقد لا تكون إشارة للسعة، بل لمقدار المواد المعبأة فيها دون ملءها، ما يجعلها غير مجدية فى تحديد المكيال. كما أنها قد لا تصدق إلا على العصر الرومى. ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نقول إن الجداول التى وضعت لهذا العصر بعد مقارنتها بالمقاييس والمكاييل اليونانية الرومية وبعد الرجوع إلى التلمود تتباين بنسبة مئة فى المئة، وبالتالى طُبقت خطأ على العصر الإسرائيلى. وإذا تحتم وضع

جداول كهذه فلابد من احترام الاحتمالات على الأقل: فبما أن الـ 'حومر' يساوى حمل حمار أصلاً فربما كان يساوى ٥ بوشل و٦ جالونات (٢٠٩ لترات) وهو أقل رقم مفترض وليس ١٢ بوشل و٣ جالونات (٤٥٠ لترًا) كما افترض البعض.

٤. المكاييل

كانت الأغذية تقاس بالسعة بينما كانت المواد والمعادن النفيسة توزن. فكانت الأشياء الصغيرة توزن بميزان ذى كفتين. وكانت الأثقال وهى عادةً من حجر صلب تسمى 'عيبِن' ومعناها «حَجر» و «وزن»؛ وكانت تحفظ فى كيس (التثنية ٢٥: ١٣ وميخا ٦: ١١ والأمثال ١٦: ١١).

و «شاقَل» تعنى وَزَنَ، وبالتالى فالشيقِل أو الشيكِل وحدة الوزن الأساسية. وهذه الوحدة شائعة فى كافة المكاييل السامية القديمة. ويشير النص الأصلى لصموئيل الثانى ١٤: ٢٦ إلى مئتى شاقل «بِوَزْنِ الْمَلِكِ»، وتشير سلسلة من نصوص ما بعد السبى إلى «شاقل المقدِس» (الخروج ٣٠: ١٣، ٢٤ و٣٨: ٢٤-٢٦؛ وللاويين ٥: ١٥ و٢٧: ٣، ٢٥ والعدد ٣: ٤٧، ٥٠ و٧ مواضع متفرقة و١٨: ١٦). والوزن فى كل هذه المواضع ما يوافق المعيار الرسمى وإلا فوحدة لها الاسم نفسه ولكن أثقل وزنًا؛ وبعض النصوص الأوجاريتية تحسب بالشاقلات «الثقيلة»، وفى بين النهرين كانت هناك سلسلة من الأوزان «الملكية» تساوى ضعف الأوزان العادية. وفى قصة من عصر الآباء قبل إنشاء الدولة نجد إشارة إلى شاقلات «جَائِزَةٍ عِنْدَ التُّجَّارِ» (التكوين ٢٣: ١٦). ولكن كان يحدث أحيانًا أن يكون للتجار «أحجار» كَبِيرَةٌ وَصَغِيرَةٌ (التثنية ٢٥: ١٣) ونوعان من الأوزان (الأمثال ٢٠: ٢٣) أحدهما للبيع والآخر للشراء.

ومضاعفات الشيكل المينا والطالين. ولا ترد المينا (مَنه) إلا فيما ندر وهى متأخرة على ما يبدو (الملوك الأول ١٠: ١٧ وحزقيال ٤٥: ١٢ وعزرا ٢: ٦٩ ونحميا ٧: ٧٠، ٧١ وانظر دانيال ٥: ٢٥). وترد المينا غالبًا فى نصوص بين النهرين، ولكن يلاحظ أنها فى أوجاريت لا ترد إلا فى النصوص الأكدية ذات الأصل الأجنبى أو ترجماتها الأوجاريتية؛ ومع ذلك كان هناك أوزان مستعملة زنتها خمسون شاقل بما يوازى مينا واحدة. ويستمد الطالين (كِكّار) اسمه من كونه وزنًا ذا شكل مستدير (الجذر 'ككر'). وهو وحدة للحساب الإجمالى ويرد غالبًا فى الأسفار التاريخية ولكن نادرًا ما يرد فى أسفار موسى الخمسة (الخروج ٢٥: ٣٩ و٣٧: ٢٤ و٣٨: ٢٤-٢٩).

وورد ذكر كسور من الشاقل: نصف شاقل (الخروج ٣٠: ١٣) ثلث شاقل (نحميا ١٠: ٣٣) ربع شاقل (صموئيل الأول ٩: ٨). ولكن هناك أيضًا مسميات خاصة لوحدات الوزن الصغيرة، كالـ 'بيقَع' (حرفيًا بمعنى «كسر») الذى لم يرد ذكره إلا فى التكوين (٢٤: ٢٢) والخروج (٣٨: ٢٦) وهو نصف الشاقل؛ والـ 'جِرَه' («حبة؟») وهى أصغر وحدة وزن (الخروج ٣٠: ١٣ واللاويين ٢٧: ٢٥ والعدد ٣: ٤٧ و١٨: ١٦ وحزقيال ٤٥: ١٢). أما الـ 'پايِم' الذى يعرفه الأثريون فورد ذكره فى صموئيل الأول (١٣: ٢١) وهو نص ظل مستعصيًا على الفهم لمدة طويلة ويمثل ثلثى شاقل (انظر زكريا ١٣: ٨). وهناك مسمى آخر لم يرد فى الكتاب المقدس إلا مرة واحدة ولكنه معروف فى الأكدية وورد فى سفر دانيال (٥: ٢٥، ٢٨ الآرامى) إلى جانب المينا والشاقل وهو الـ 'پريس' وجمعه أو مثناه 'پرسين' («جزء») ويمثل نصف مينا، والأرجح نصف شاقل.

وأخيرًا لابد أن نذكر الـ 'قسيطة' وهى وحدة وزن غير معروفة دفعها يعقوب سدادًا

لثمن حقل شكيم (التكوين ٣٣: ١٩ وانظر يشوع ٢٤: ٣٢ وتكرر ذكرها فى أيوب ٤٢: ١١).

والعناصر الأساسية لهذه الوحدات موجودة عند جيران بنى إسرائيل. ففى بين النهرين نجدها مرتبة على أساس ستينى، فالشاقل يتكون من ١٨٠ «حبة» كما ينقسم إلى كسور مضاعفة من ثلثين إلى ١/٢٤ من الشاقل. والمينا ستون شاقل والطالين ستون مينا = ٣٦٠٠ شاقل. ولا يزيد الطالين فى أوجاريت عن ٣٠٠٠ شاقل، أما قيمة المينا فلم تشر إليها النصوص التى ذكرَتها، ولكن يبدو من سلسلة الأوزان أنها لم تزد عن ٥٠ شاقل وبالتالى كان الطالين يتكون من ٦٠ مينا.

وبالنسبة لإسرائيل فالقيم التالية نصت عليها النصوص: فالطالين وفقًا لسفر الخروج (٣٨: ٢٥-٢٦) يساوى ٣٠٠٠ شاقل، والـ بيقَع نصف شاقل. ومن اللاويين (٢٧: ٢٥) والعدد (٣: ٤٧ و١٨: ١٦ وحزقيال ٤٥: ١٢) يستدل أن الشاقل يتألف من ٢٠ 'جِرَه'، وتبين النصوص الثلاثة الأولى أن هذا كان شاقل المقدِس. أما تقدير قيمة المينا فأصعب؛ يقول النص العبرى لحزقيال (٤٥: ١٢): «وَالشَّاقِلُ عِشْرُونَ جِيرَةً. عِشْرُونَ شَاقِلاً وَخَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ شَاقِلاً وَخَمْسَةَ عَشَرَ شَاقِلاً تَكُونُ مَنَّكُمْ» ما مجموعه ستون شاقلاً كالمينا البابلية. وطريقة العد غريبة ولكن ربما يبررها وجود أوزان ١٥ و٢٠ و٢٥ شاقلاً، ويمثل الأخير نصف مينا أو ٥٠ شاقلاً كما فى أوجاريت. ويبدو أن حزقيال يحاول فى هذه الفقرة إعادة تقدير قيمة المينا، والذراع (٤٠: ٥) والـ 'إيفة' والـ 'بَث' (٤٥: ١١). وباحتساب الشاقل بعشرين 'جِرَه' فإن حزقيال (٤٥: ١٢) وما تلاه من نصوص لاحقة يصبح جزءًا من خطة الإصلاح. ومن ثم فأفضل ما

يمكن عمله أن نضع جدولين يعتمد أحدهما على الخـروج ٣٨: ٢٥-٢٦ على النحـو التالى:

طالين	١			
مينا	٦٠	١		
شاقل	٣٠٠٠	٥٠	١	
بيقَع	٦٠٠٠	١١٠	٢	١

ومما يؤكد هذه القيم عقوبات المئـة 'شـاقل' (التثنيـة ٢٢: ١٩) والخمـسين شـاقل (التثنية ٢٢: ٢٩) وضريبة الخمسين 'شاقل' التى فرضها مناحيم على الأغنياء (الملوك الثانى ١٥: ٢٠). وعلينا أن نتذكر أن مسمى الـ 'مينا' شـديد النـدرة وأن لدينـا هنـا مقابلها بالشاقل. والنظام شديد القدم ورأينا كيف استُمد من أوجاريت.

ومن البيانات التى يوردها حزقيال، قد نخرج بجدول آخر:

طالين	١			
مينا	٦٠	١		
شاقل	٣٦٠٠	٦٠	١	
جِرَه	٢٧٠٠٠	١٢٠٠	٢٠	١

ونجد قيمة الـ مينا هذه بأحد النصوص القديمـة، فـفى الخـروج ٢١: ٣٢ فُرضـت غرامة ثلاثين شاقلاً فى حالة فرض فيها تشريع حامورابى نصف مينا.

ويصعب ترجمة هذه الأوزان بلغة نظمنا الحديثة. فالشاقل فى النظام الأكثر شيوعًا فى بين النهرين كان يزن ٠،٣٠ أوقية (٤،٨ جرام) إلا أن هناك سلسلة مـستمدة مـن الطالين «الملكى» كانت كل الوحدات فيه تزن الضعف. وفى أوجاريـت كانـت هنـاك

مجموعة أثقال بها شاقل خفيف قيمته ٠،٣٤ أوقية (٥،٩ جرام)، وتشير النصوص إلى شاقل «ثقيل» ربما كان يساوى ضعفه بما يساوى ٠,٦٧ أوقية (٧,١٨ جرام).

وبالنسبة لإسرائيل كشفت الحفائر التى جرت فى فلسطين عن عديد من الأثقال يحمل بعضها علامة عددية أو اسم وحدة وزن أو كليهما معًا. ومع أن السياق الأثرى لهذه الأثقال المنقوشة موضع خلاف فمن الممكن تحديد تاريخها بصورة عامة بمعايير علم النقوش بأواخر عصر المملكة. إلا أن هناك فوارق ملحوظة فى الوزن بين عينات تنتمى إلى نوع واحد وربما إلى عصر واحد وعثر عليها فى موقع واحد (كتل الدوير مثلاً حيث اكتشفت مجموعة كبيرة منها). والوحدات الصغرى وحدها التى تمثل أثقالاً منقوشة ولا يحمل أى منها مسمى «شاقل»، بل استبدل به رمز يليه رقم. ولما كان الـ «شاقل» أكثر الوحدات شيوعًا فإن اللفظ كثير الاستعمال فى حسابات الكتاب المقدس.

وأطول سلسلة من الأثقال المنقوشة تحمل الرمز والأعداد ١ أو ٢ أو ٤ أو ٨. وهناك ما لا يقل عن خمسة وعشرين مثالاً معروفًا اثنا عشر منها لثمانى وحدات. والعلامة علامة الشاقل ووزنها حوالى ٠,٤١ أوقية (٥،١١ جرام). وهناك ثقل برونزى صغير عثر عليه فى جيزر وعليه كلمة 'لملك' والعدد ٢؛ وهو ثقل «ملكى»، ويزن ٠,٧٩ أوقية (٢٢،٢٨ جرام) ما يؤدى إلى شاقل وزنه ٠,٣٩ أوقية (١١،١٤ جرام) ولكن ربما فقد المعدن بعضًا من وزنه بالأكسدة.

وهناك ستة أثقال مرتبطة بهذه السلسلة منقوشة بكلمة 'پيم' وهو لفظ يمكن التعرف عليه كما قلنا فى سفر صموئيل الأول (١٣: ٢١) ويمثل ثلثى شاقل. ومن خلال وزنه يتبين أن الشاقل حوالى ٠،٤٢ أوقية (١٢ جرامًا).

وإلى جانب ذلك لدينا أثقال عدة منقوشة بكلمة «نصپ». ويبدو أن اللفظ يعنى «نصف» وحدة؛ لكن الوحدة هنا ليست الشاقل الإسرائيلى، فمتوسط وزن الـ 'نصپ' ٠،٣٥ أوقية (١٠ جرامات). وبالتالى فهو ينتمى إلى نظام آخر يمثله أيضًا ثقل صغير نقشت عليه علامة ٤/١ نصپ ويزن ٠،٩٠ أوقية (٢،٥٤ جرام) وبعض الأثقال غير المنقوشة وزن بعضها ٠،١٨ أوقية (٥ جرامات) وأخرى ٠،٧٢ أوقية (٢٠ جرام). وهذا الاسم لم يرد فى العهد القديم كاسم 'وزن'، بل ورد بالنصوص الأوجاريتية جنبًا إلى جنب مع الشاقل، وربما كان يمثله ثقل وزنه ٠،٣٤ أوقية (٥،٩ جرام) فى نظام الأوزان: والـ 'نصپ' فى النظام الأوجاريتى شاقل «خفيف» أو نصف الشاقل «الثقيل». ولعل أثقال الـ 'نصپ' التى عثر عليها فى فلسطين فقدت هناك من «تجار» كنعانيين.

ونظرًا للشك فى القيمة الفعلية للشاقل والطبيعية النظرية لتصنيف حزقيال، فلا يسعنا إلا أن نفترض قيمة تقريبية للمينا والطالين. ووزن المينا القديمة كان على الأرجح يتراوح بين ١،٢١٣ و١،٣٢٣ رطل (٥٥٠–٦٠٠ جرام) والطالين بين ٧٥ و٨٠ رطلاً (٣٤ و٣٦ كيلو جرامًا). والمينا فى نظام حزقيال تزن حوالى ١:٥٤ أوقية (٧٠٠ جرام). وغير مجدٍ أن نغالى فى الدقة فى تحديد قيم نظام أوزان كان دائم التذبذب.

٥. المسكوكات

يقودنا درس الأوزان بالطبع إلى درس المسكوكات. وأقدم أنماط التجارة مقايضة السلع، وكان الثمن فى البداية يسدد سلعًا قابلة للكيل أو العد - خمسة مكاييل شعير أو عشرة مكاييل زيت أو ثلاث رءوس ماشية إلخ. ولتيسير الأمور سرعان ما بدأ استعمال المعدن وسيلة للسداد على شكل قطع مشغولة أحيانًا وسبائك أحيانًا

أخرى، وكانت نوعيته ووزنه يحددان القيمة موضع المقايضة. وكان المعدن يستعمل بكميات كبيرة سدادًا للضريبة (الملوك الثانى ١٥: ١٩ و١٨: ١٤) وبكميات صغيرة فى معاملات الأفراد مع البلاد الأجنبية (التكوين ٤٢: ٢٥، ٣٥ و٤٣: ١٢ وما بعدها وصموئيل الأول ١٣: ٢١ والملوك الأول ١٠: ٢٩) وكان يستعمل دائمًا على ما يبدو فى شراء الأراضى (التكوين ٢٣: ١٤ وما بعدها وصموئيل الثانى ٢٤: ٢٤ والملوك الأول ١٦: ٢٤ و٢١: ٢ وإرمياء ٣٢: ٩). وسدد سليمان لحيرام سلعًا (الملوك الأول ٥: ٢٥) وكان ميشع يؤدى جزية غنمًا وصوفًا (الملوك الثانى ٣: ٤). وكان يمكن السداد بمزيج من الطريقتين: فحصل هوشع على زوجته فى مقابل ١٥ شاقلاً من الفضة و حومر و لثك من الشعير (هوشع ٣: ٢).

وكانت معادن التبادل الفضة فى المقام الأول ثم النحاس والذهب. وهكذا فكلمة 'كيسِف' (فضة) كانت تعنى كلاً من المعدن نفسه ووسيلة السداد، شأنها فى ذلك شأن كلمة 'كَسْپو' فى الأكدية، و argent فى الفرنسية و silver فى إسكتلنده. وفى حقبة موغلة فى القدم فى شرق المتوسط فى مصر وميسناى بقبرص وفى بين النهرين والشام كانت المعدن تُصهر إلى سبائك ذات أشكال مختلفة أو أقراص أو قضبان أو حلقات عليها أحيانًا علامات بأوزانها ودرجة نقائها، إلا أن هذه الأشكال لم تكن مسكوكات بعد. وكان السداد يتم دائمًا بالوزن. وكثيرًا ما يرد وزن الفضة أو الذهب على الآثار المصرية وورد وصفه بإحدى قصائد راس شمرة. وظلت هذه الطريقة الوحيدة للسداد عند بنى إسرائيل حتى السبى؛ والـ 'قسيطة' المذكورة بسفر التكوين (٣٣: ١٩) لم تكن «عملة عصر الآباء»، بل كانت وزنًا مجهول القيمة. والفعل 'شاقَل' له معنيان: «وَزَنَ» و «دَفَعَ»، وأصبح الشاقل الوحدة الأساسية فى

النظام النقدى اليهودى بعد أن كان فى البداية الوحدة الأساسية فى نظام الأوزان عند بني إسرائيل. فسدادًا لثمن مغارة مكفيلة «يزن» إبراهيم ٤٠٠ شاقل لعفرون (التكوين ٢٣: ١٦) و «يزن» إرمياء ١٧ شاقلاً لابن عمه ثمنًا لحقل فى عناثوث (إرمياء ٣٢: ٩ إلخ). وفى سفر صفنيا (١: ١١) يسمى التجار «وزّانى الفضة». ولم تكن الدولة تختلف عن ذلك؛ فلتمويل عملية ترميم الهيكل وضع الملك يوآش على باب المقدِس صندوقًا يشبه صندوق النذور فى الكنائس الحديثة يضع فيه المؤمنون الفضة من كل شكل. وعندما وجد كاتب الملك كمية كبيرة من الفضة فى صندوق هيكل يهوه صرها وحسبها وبعد مراجعتها أرسلها للموكل على بيت يهوه فدفعها أجورًا للبنائين (الملوك الثانى ١٢: ١٠-١٣). وتقارن هذه القصة بما يروى هيرودوت عن داريوش: «ويحفظ الملك ذهب الجزية وفضتها على النحو التالى: يأمر بصهرها وبصبها فى جرار من الفخار. فإذا امتلأت الجرة ينزع عنها غطاؤها الطينى، وعندما يحتاج الملك مالاً كان يأمر بكسر كميات من المعدن إلى قطع بحسب الحاجة لكل مناسبة (Hist. III, 96).

وبين يوآش وداريوش اختُرعت المسكوكات. والسكة قطعة معدن مختومة بعلامة تحدد فئتها ووزنها. فيمكن قبولها بصورتها دون حاجة لوزنها أو مراجعتها. وتم اختراعها بآسيا الصغرى فى القرن السابع قبل الميلاد ثم انتشرت فى الشرق الأدنى عن طريق الفرس. وكانت أقدم المسكوكات تصنع من الإلكتروم وهو مزيج طبيعى من الذهب والفضة يتم جمعه من رمال أسرّة الأنهار خاصة نهر پاكتولوس. وابتكر كرويسس نظامًا معدنيًا ثنائيًا من مسكوكات الذهب والفضة. وفى عهد داريوش استبدلت بهذه 'كرويسيدات' و 'دريكات' ذهبية و 'شاقلات' فضية. ولم يكن

للدريك منافس كعملة ذهبية، إلا أن الشاقل المديَنى لم ينتشر ولم ينافس المسكوكات الفضية اليونانية.

من ثم فمن الطبيعى أن ترد أول إشارة للمسكوكات فى الكتاب المقدس فى أسفار ما بعد السبى. فورد ذكر الـ 'دَريك' الذهبى بسفر عزرا (٨: ٢٧)، وكمفارقة تاريخية بسفر أخبار الأيام الأول (٢٩: ٧) فى سياق الحديث عن عصر داود. ويجرى كل من عزرا (٢: ٦٩) ونحميا (٧: ٦٩-٧١) حساباته بالدراخمة الذهبية. وكانت الدراخمة الذهبية عملة اليونان الأعلى قيمة، وكانت الدرخمة الأثينية بصفة خاصة العملة السائدة فى القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الدرخمة الذهبية لم تسك إلا فيما ندر ولم تتداول على نطاق واسع قط. من ثم يتأكد أن «درخمات» عزرا ونحميا ليست إلا دَريكات، ويرجع اللبس إلى الكاتب أو إلى خطأ من الناسخ. ولا سبيل للتأكد مما إذا كان الشاقل الفضى الذى ورد بسفر نحميا (٥: ١٥؛ ١٠: ٣٣) يشير إلى وزن أم إلى عملة؛ ولكن من المؤكد أنه ليس شاقلاً مدينيًا لأن الأخير لم يتداول فى فلسطين قط.

وأقدم مسكوكات اكتشفت فى فلسطين مسكوكات مقدونية يونانية، وهى عبارة عن عملة إلكترومية ترجع إلى حوالى سنة ٥٠٠ ق. م. واكتشفت ضمن أحدث الحفائر التى تمت فى بلاطة (شكيم)، وفى مقبرة بعتليت عثر على قطعة بأربع درخمات فضية سكت فى إيجة فى حوالى سنة ٤٨٠ ق.م. ومن الواضح أن هذه العملات التى تنتمى إلى بلاد بعيدة لم تكن متداولة فى فلسطين إلا لقيمتها كقطع معدنية تقدر حسب وزنها.

وكسائر أقاليم الإمبراطورية الفارسية قامت يهوذا فى النهاية بسك عملتها الخاصة بها. وأول سكة يهودية كانت على ما يبدو عملة فضية صغيرة ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد ونشأت فى حبرون وتشبه عملات الجزيرة العربية وفلسطيا فى العصر نفسه. ونقشت عليها كلمة 'بقع' بالخط العبرى القديم وتزن ٠،١٤ أوقية (٣،٨٨ جرام) أى وزن الدراخمة الأثينية نفسه تقريبًا. وتعزى هذه القطعة إلى عصر كان نحميا فيه واليًا على يهوذا، إلا أن هذه مجرد فرضية، بل ليس من المؤكد ما إذا كانت هذه العملة يهودية أصلاً، فنوعها ليس به ما يميزه، كما أن الأبجدية الفينيقية امتد تداولها آنذاك إلى ما هو أبعد كثيرًا من حدود يهوذا. أما الأقرب إلى اليقين فقطعتان فضيتان عليهما شعار 'يهد' أى 'يهود' وهو الاسم الرسمى لإقليم يهوذا الفارسى فى سفر عزرا الآرامى ٥: ١، ٨ و٧: ١٤ (وانظر دانيال ٢: ٢٥ و٥: ١٣ و٦: ١٤). وهناك عملة فضية عثر عليها فى بيت صور وعليها أيضًا ختم بكلمة 'يهود' واسم العلم 'حزقيا'. وربما كان هذا الكاهن حزقيا الذى يقول يوسفوس إنه أصبح فى شيخوخته صديقًا لبطليموس الأول فى سنة ٣١٥ ق. م. تقريبًا؛ إلا أن احتمالات سماح البطالمة بسك عملة فضية محلية شبه منعدمة. والأرجح أن العملة ترجع إلى عصر تولى فيه حزقيا إدارة إقليم يهوذا فى أعقاب غزو الإسكندر مباشرةً أو فى أواخر سنوات الحكم الفارسى. أما السكتان الأخريان اللتان تحملان النقش 'يهود' فتنتميان إلى حقبة أقدم.

ثم اندمجت فلسطين بل الشرق الأدنى بأسره فى نظم النقد السلوقية أو البطلمية. واتبعت فلسطين المعيار الفينيقى للدرخمة الفضية ذات الـ ٠،١٣ أوقية (٣،٦ جرام) والدرخمة الرباعية أو الشاقل ذى الـ ٠،٥١ أوقية (١٤،٤ جرام). ولم ينل سمعان

المكابى حق ضرب سكة إلا بعد أن اعترف به أنطيوكس السابع كاهنًا وواليًا على اليهود (المكابيين الأول ١٥: ٦). وكعهد السلوقيين فى امتيازات مماثلة لم يشمل هذا الامتياز إلا سكة برونزية للتداول المحلى. وكان هذا الحدث فى سنة ١٣٨ ق. م. إلا أن سمعان لم يستغل امتيازه والأرجح أن أنطيوكس الشهير سرعان ما ألغاه بعد أن انقلب عليه (المكابيين الأول ١٥: ٢٧)، وتوفى سمعان بعد ذلك بفترة وجيزة فى سنة ١٣٤. وعلى أى لم تصلنا أية مسكوكات برونزية من عصره والمسكوكات الفضية والبرونزية التى ظلت تنسب إليه لمدة طويلة ترجع فى الحقيقة إلى العصيان الأول فى سنة ٦٦-٧٠م. ولم يبدأ ضرب السكة اليهودية إلا فى عهد يوحنا هركانوس خليفة شمعون وإلا عندما اعتبر نفسه مستقلاً بعد غزو السامرة فى حوالى سنة ١١٠ ق. م. وكانت سكة برونزية متواضعة استمر تداولها فى عهود خلفائه الحشمونيين؛ ومن المسكوكات الفضية عملة صور التى كانت قيمتها فى مزيجها المعدنى وأزاحت بتداولها كل ما عداها تقريبًا. ولا يعنينا فى هذا المقام تاريخ هذه العملة والعملات التى تلت فى عصر هيرود وولاة المال فى الأقاليم الرومية. وبدأ اليهود فى ضرب مسكوكات برونزية وفضية من جديد إبان ثورتيهم على الرومان فى السنوات ٦٦-٧٠ و١٣٢-١٣٥. وعلى مسكوكاتهم نقش بالعبرية وترجع إلى سنوات «خلاص صهيون» أو «خلاص إسرائيل». إلا أن هذا يأخذنا إلى ما وراء حقبة العهد القديم بكثير.

الباب الثالث

المؤسسات العسكرية

الفصل الأول

الجيش عند بنى إسرائيل

المعلومات عن التنظيم العسكرى للمصريين والأشوريين البابليين والحثيين وافـرة. فجنودهم ومعاركهم ومعسكراتهم وحصونهم كلهـا مـصورة فى لوحـاتهم الجداريـة ورسوماتهم؛ كما وصفوا حملاتهم فى نقوشهم وسـجلوا فى نـسخ معاهـداتهم ألقـاب بعض قادة جيوشهم بمناصبهم والمهام المنوطة بهم.

أما معلوماتنا عن التنظيم العسكرى لبنى إسرائيل فأبعد ما تكون عن الكمـال. فلم تصلنا أية لوحة جدارية أو رسم من نوع عسكرى؛ وربما لم يكن لديهـم شىء من هذا القبيل على الإطلاق. حتى الحصون والأسلحة التى أماطـت الحفـائر عنهـا اللثام ينتمى الجزء الأعظم منها للكنعانيين الذين غزاهم بنـو إسرائيـل وأزاحـوهم وحلوا محلهم. هناك بالطبع نصوص عديدة وهناك أسفار الكتاب المقدس التاريخية الزاخرة بأخبار الحروب. إلا أن هذه الروايات ليست سجلات معاصرة للأحـداث. صحيح أن هناك بعضًا من أقدم الروايات فى سفرى يشوع والقضاة، بيد أن التاريخ العسكرى لتلك الحقبة لم يُصغ فى شكله الأدبى النهائى فى الأسفار كما نعرفها اليوم إلا بعد ما يقرب من ستمئة سنة وقبيل السبى مباشرةً. ومن ناحية أخـرى فأسـفار صموئيل والملوك تشتمل على فقرات مكرسة للكتابة عـن الأحـداث بعـد وقوعهـا مباشرةً، إلا أن الطابع المفعم بالحيوية الذى يميز هذه الفقرات لا يعـوض افتقارهـا الدقـة فى سرد التفاصـيل العـسكرية. وأكـثر المعلومـات تفـصيلاً عــن التنظـيم

العسكرى فى عصر المملكة نجده فى سفرى أخبار الأيام؛ لكن هذين السفرين دونا فى عصر لم يحظ بنو إسرائيل فيه بالاستقلال ولا بجيش يحميهم. وأخيرًا وُصف الخروج نفسه والتيه فى الصحراء بعد ذلك بقرون باعتبارهما تحركات جيش منظم. ومعلوماتنا مستقاة من مصادر من هذا النوع بيد أنها يمكن أن تستغل لغرض نافع شريطة العناية فى تمحيصها وتأريخها من خلال النقد الأدبى والتاريخى. فالمؤسسات العسكرية لأى شعب تتغير بصورة أسرع من أى شكل آخر من أشكال تنظيمه الاجتماعى لأن هذه المؤسسات تخضع لعديد من ضروب التأثير. فالجيش يتأثر بكل تغيير يطرأ على نمط الحكم وبمتطلبات السياسة على اختلافها وبالعدو الذى قد يواجه وبتطور التسليح بالطبع. والحقبة الفاصلة بين الغزو فى عهد يشوع وحصار نبوخذنصر لأورشليم أطول من تلك التى تفصل بين حرب المئة عام والحرب العالمية الثانية. ومع أن تنظيم الجيش والخطط الميدانية كانا أبطأ فى تطورهما فى العصور القديمة فإن تلك القرون الستة شهدت تغيرات كبيرة فى كلا المجالين.

من ثم فمن الواضح أن مؤسسات بنى إسرائيل العسكرية لابد أن تُدرس بالترتيب الذى تطورت به. ثانيًا لابد من أخذ الطابع العام للمصادر فى الاعتبار فالنصوص دينية والقاعدة أنها لا تركز على الجوانب العسكرية وحدها كتشكيل الجيش وخطط الحروب. وحتى النصوص التى تتناول الحرب بشكل مباشر تحتاج إلى الحرص فى تفسيرها، ما يصدق بشكل خاص على النصوص الأقدم زمنًا لأن الحرب كان يُنظر لها كإجراء دينى له طقوس خاصة. ومفهوم الحرب المقدسة هذا ظل قائمًا حتى نهاية عصور العهد القديم ولو أنه مر بعديد من التحولات حتى أصبح غاية

مقدسة. وسنتناول الطابع الدينى لهذه المؤسسات العسكرية فى نهاية هذا الباب وعلينا أن نركز أولاً على جوانبها غير الدينية.

١. شعب تحت السلاح

لا فارق عند البدو بين الجيش والشعب، فكل فرد قادر جسديًا يمكن أن يشارك فى غارة ويجب أن يكون مستعدًا للدفاع عن ممتلكات القبيلة وحقوقها من أى عدو تحت قيادة شيخ قبيلته أو أى قائد غيره. والقاعدة أن كل قبيلة مستقلة فى تصرفاتها ولكن من حين لآخر تتحد قبائل عدة لتحقيق هدف مشترك. وهناك أعراف للحرب وقواعد للقتال ولكن ليس هناك تنظيم عسكرى ثابت. وربما كان ذلك ينطبق على بنى إسرائيل أيضًا طالما أنهم كانوا يعيشون حياة شبه بدوية، ولكن ليس من اليسير أن نتصور الوضع الفعلى وراء قصص سفرى الخروج والعدد. فالخروج (١٢: ٣٧ و١٣: ١٨ و١٤: ١٩-٢٠) يصور شعبًا مسلحًا يخرج من مصر، والعدد (١: ٣، ٢٠، ٢٢؛ ٢: ١-٣١ و١٠: ١١-٢٨) يصورهم وهم يزحفون عبر الصحراء فى تشكيل؛ إلا أن هذين الوصفين صورتان مثاليتان رُسمتا فى عصر لاحق دُعى فيه الشعب بأسره لحمل السلاح فى أوقات الخطر القومى. وفى سفر يشوع أيضًا نرى الغزو كأنه إنجاز حققه جيش إسرائيلى منظم ولو أن بعض الفقرات التى لها فقرات مقابلة فى القضاة ١ تقدم صورة أكثر واقعية لما حدث. وهذه النصوص الأخيرة تصف قبائل أو مجموعات من القبائل كيهوذا وسمعان وبيت يوسف وهى تفتح الجزء الخاص بها من «الأرض المقدسة» كلٌ بصورة مستقلة عن الأخرى. والملحوظات الموغلة فى القدم والمحفوظة فى سفر العدد (٣٢: ١، ١٦، ٣٩-٤٢) وتسجل استقرار

رأوبين وجاد ومنسَّى (النصف الشرقى) تتسم بطابع مماثل. ولم يرد أى حديث عن جيش منظم.

ومعلوماتنا أفضل نوعًا ما عن عصر القضاة. فكل قبيلة تتشبث بأرضها وتدافع عنها من هجمات مضادة من جانب الكنعانيين الذين كانوا فيها قبلهم؛ والشعوب المجاورة تشن الحرب على قبائل بنى إسرائيل والبدو يغيرون عليهم. وأحيانًا تتحد القبائل التى انتظمها حلف شكيم (يشوع ٢٤) للقيام بعمل عسكرى مشترك. فجدعون مثلاً لا يقصر دعوته لحمل السلاح على قبيلته منسَّى، بل يدعو معها أشير وزبولون ونفتالى (القضاة ٦: ٣٥)؛ وفى النهاية يدعو إفرايم أيضًا (القضاة ٧: ٢٤) حيث اشتكى أهلها من عدم دعوتهم لحمل السلاح من البداية (القضاة ٨: ١). ومن السرد المنثور فى القضاة ٤: ٦ وما بعدها نعرف كيف حشدت باراق كلاً من زبولون ونفتالى ضد الكنعانيين، إلا أن «ترنيمة دبورة» (القضاة ٥: ١٤ وما بعدها) تدرج فى قائمتها فِرقًا من إفرايم وبنيامين وماكير ويساكر أيضًا وتعنّف كلاً من رأوبين وجلعاد ودان وأشير لالتزامهم الحياد. وللثأر من جبعة وما وجهت من إهانة تهب كل إسرائيل (القضاة ٢٠) عدا جنود يابيش بجلعاد (القضاة ٢١: ٨ وما بعدها) إلى السلاح.

كذلك يدعو شاول «جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ» لحمل السلاح ضد العمونيين (صموئيل الأول ١١: ١-١١) وأدى انتصاره اللاحق إلى ضمان العرش له. وبذلك تحققت الوحدة السياسية أخيرًا وأصبح للشعب ملك «يَخْرُجُ أَمَامَنَا وَيُحَارِبُ حُرُوبَنَا» (صموئيل الأول ٨: ٢٠). ودعا شاول كل الشعب إلى الحرب المقدسة على العماليق (صموئيل الأول ١٥: ٤) وجمع «رِجَال إِسْرَائِيلَ» ضد الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٧: ٢، ١١)؛

وكان هذا سبب خروج إخوة داود الثلاثة للحرب (صموئيل الأول ١٧: ١٣) تاركين فى بيت لحم أباهم المسن وداود الذى كان بعد صغيرًا على حمل السلاح. بل إن الملك حسب ما ورد بصموئيل الأول (٢٣: ٨) دعا «جَمِيعَ الشَّعْبِ» لمطاردة داود عندما لجأ إلى قعيلة. وكان شاول جمع «جَمِيعَ إِسْرَائِيلَ» استعدادًا لمعركة جلبوَع التى قدر له أن يُهزم فيها ويلقى حتفه على يد الفلسطينيين (صموئيل الأول ٢٨: ٤). ولا شك أن الأمور كانت تغيرت إلى حد كبير منذ عصر القضاة ولكنه كان تطورًا سلسًا. فكان القضاة «مخلّصين» اختصهم الرب بتخليص الشعب، وكان شاول نفسه قائدًا من النوع الكارزى تحركه روح يهوه (صموئيل الأول ١٠: ٢٠ و١١: ٦) وسحق العمونيين بصورة تذكرنا بالنجاح العسكرى الذى أحرز القضاة العظام.

وكان ثمة طرق عدة يدعو القائد أو القاضى أو الملك بها الشعب لحمل السلاح منها النفخ فى البوق (القضاة ٣: ٢٧: إيهود؛ ٦: ٣٤: جدعون؛ صموئيل الأول ١٣: ٣: شاول) وإرسال الرسل إلى القبائل (القضاة ٦: ٣٥ و٧: ٢٤). وكانت الرسالة فى بعض الحالات يصحبها عمل رمزى كشاول حين قطّع قطيع بقر وأرسل أشلاءه إلى كل بقعة من بقاع أرض إسرائيل ومعها تهديد أن «مَنْ لاَ يَخْرُجُ وَرَاءَ شَاوُلَ وَوَرَاءَ صَمُوئِيلَ، فَهَكَذَا يُفْعَلُ بِبَقَرِهِ» (صموئيل الأول ١١: ٧). وعندما أساء أهل جبعة معاملة سرية أحد اللاويين حتى ماتت قطّع اللاوى جثتها اثنتى عشرة قطعة وأرسل قطعة إلى كل سبط ليثير ثائرة كل الشعب على أهل تلك القرية (القضاة ١٩: ٢٩-٣٠). وفى عصر القضاة كانت هذه الدعوات تختلف من جماعة لأخرى حسب قرارها. وتؤكد ترنيمة دبورة مرتين على حرية القرار بأن تحارب أو ألا تحارب (القضاة ٥: ٢، ٩) ولا يزيد رد فعلها عن التعنيف أو الأسف على الأسباط التى

اختارت الحياد (القضاة ٥: ١٥-١٧). ولم تلعن إلا ميروز وهى بلدة فى نفتالى لم تتبع قبيلتها (القضاة ٥: ٢٣) لأن نفتالى كانت أسبق الأسباط إلى حمل السلاح. وكان يمكن تهديد من يرفض أن يؤدى واجبه (القضاة ٢١: ٥ وصموئيل الأول ١١: ٧) إلا أننا لا نعرف كنه العقوبات التى كانت تتخذ ضده. وطبقًا للرواية المسجلة بالقضاة (٢١: ٦-١٢) لم تكن الحملة على أهل يابيش حملة تأديب بسبب امتناعهم؛ بل كان هدفها الوحيد العثور على زوجات لبقية جند بنيامين دون الحنث باليمين الذى أقسم المحاربون.

وعلى الرغم من هذه الدعوة الملحة كان عدد من خرجوا للقتال معدودًا. وهناك مغالاة فى تقدير أعدادهم فى الروايات الأقدم؛ فتقول إن عدد من ساروا إلى بنيامين كانوا أربعمئة ألف رجل (القضاة ٢٠: ١٧) وإن ثلاثمئة ألف من بنى إسرائيل وثلاثين ألفًا من يهوذا لبوا نداء شاول (صموئيل الأول ١١: ٨) وإن مئتى ألف من المشاة اتبعوه حين خرج لقتال العماليق (صموئيل الأول ١٥: ٤). أما النصوص الأخرى فتتسم بقدر من الاعتدال، كفقرة القضاة ٤: ١٠ التى تقدر عدد القوة المشاركة لزبولون ونفتالى بما لا يزيد عن عشرة آلاف، والقضاة ٥: ٨ التى تقدر العدد الأقصى ممن كان يمكن حشدهم من كل الأسباط بأربعين ألف رجل؛ وكان هذا الرقم الأخير حجم جيش إسرائيل كله فى مواجهة أريحا (يشوع ٤: ١٣). إلا أن هذه الأرقام أيضًا رمزية.

كان الجنود الذين يحتشدون للقتال 'حالوشيم' (حرفيًا «عُراة» أى بجلابيب قصيرة). وكانوا يأتون بأسلحة من عندهم، وهى أسلحة من نوع بدائى للغاية. وكانت الأسلحة المعتادة السيف والمقلاع (كان من بين سبط بنيامين رماة مقاليع مهرة:

القضاة ٢٠: ١٦). وفى عصر دبورة لم يكن من الأربعين ألف إسرائيلى من رأى مجنًا أو رمحًا (القضاة ٥: ٨). فالفلسطينيون جردوا بنى إسرائيل من أسلحتهم فى مستهل عهد شاول، وفى معركة مخماس لم يكن لدى أحد سيف ورمح سوى شاول ويوناثان (صموئيل الأول ١٣: ١٩-٢٢). وأصبح رمح شاول رمزًا لمرتبته الملكية (صموئيل الأول ٢٢: ٦ و٢٦: ٧، ١٦، ٢٢ وصموئيل الثانى ١: ٦ وانظر صموئيل الأول ١٨: ١١ و١٩: ٩)، أما درعه فلم يرد ذكره إلا فى رثاء داود (صموئيل الثانى ١: ٢١). ومن ناحية أخرى يبدو يوناثان فى صورة رامٍ (صموئيل الأول ١٨: ٤ و٢٠: ٢٠ وما بعدها وصموئيل الثانى ١: ٢٢). وللخوذة النحاسية والدرع اللذان طلب شاول من داود أن يتخذهما تأثير أدبى رائع ولكنها من قبيل المفارقات التاريخية (صموئيل الأول ١٧: ٣٨ وما بعدها).

كانت وحدات الجيش تقوم على وحدات المجتمع؛ فكانت الوحدة العشيرة (مِشپاحاه) التى كانت نظريًا تمثل فرقة قوامها ألف رجل ولو أن عددها كان أقل كثيرًا؛ قارن صموئيل الأول ١: ١٠ (إيلِف) بالفقرة ٢١ (مِشپاحاه) واستعمال عبارة «ألف رجل» بمعنى «عشيرة» فى القضاة ٦: ١٥ وصموئيل الأول ٢٣: ٢٣. وعندما يحمل الشعب السلاح يشار إليه بعبارة «أُلُوفِ إِسْرَائِيل» (العدد ٣١: ٥ ويشوع ٢٢: ١٢، ٣٠ والقضاة ٥: ٨). وكانت هذه الوحدات يقودها 'سَر إيلِف' (رَئِيسِ الأُلُوفِ: صموئيل الأول ١٧: ١٨ و١٨: ١٣). وكان يمكن تقسيمهم إلى وحدات صغيرة قوامها مئة رجل (صموئيل الأول ٢٢: ٧ وانظر القضاة ٧: ١٦) أو خمسون (صموئيل الأول ٨: ١٢). وكلمة 'حَموشيم' التى لا ترد إلا فى يشوع ١: ١٤ و٤: ١٢ والقضاة ٧: ١١ (باستثناء الخروج ١٣: ١٨ والعدد ٣٢: ١٧ اللتين تم تصحيحهما بالنسخ القديمة)

تفسر أحيانًا بأن الجيش كان ينقسم إلى جماعات قوام كل منها خمسون رجلاً. ومع ذلك فالأرجح أن الكلمة تشير إلى الجنود الموزعين إلى «خمس» فرق فى الزحف وفى المعسكر. ومن معانى كلمة «حَميش» (خمسة) فى المعاجم العربية تشكيل من جيش له مقدمة وجسم وجناحان ومؤخرة فيما يشبه نسق المعسكر فى الصحراء حيث كانت أربع فرق (دُجاليم) تحيط «بالهيكل النقال» (العدد ٢: ٢-٣١) الذى قام بحراسته اللاويون - بإجمالى خمس وحدات، وفيما يشبه الـ 'حَموشيم' فى معسكر المديانيين (القضاة ٧: ١١) ونظام السير كما ورد وصفه فى العدد ١٠: ١١-٢٨؛ أولاً فرق يهوذا ورأوبين ثم «الهيكل النقال» بحراسة اللاويين يليهم فرق إفرايم ودان (قارن أيضًا بكلمة 'حَموشيم' فى الخروج ١٣: ١٨ ويشوع ١: ١٤ و٤: ١٢).

هذه القوات بافتقارها للتسليح والتدريب أصابها الهلع أمام مدن كنعان الحصينة (العدد ١٣: ٢٨ والتثنية ١: ٢٨) والمركبات الحديدية (يشوع ١٧: ١٦-١٨ والقضاة ١: ١٩ و٤: ١٣ وصموئيل الأول ١٣: ٥ وصموئيل الثانى ١: ٦) وفى مواجهة المحاربين الفلسطينيين المدججين بالسلاح (صموئيل الأول ١٧: ٤-٧). ومع ذلك ففى أولى مراحل الغزو استغل بنو إسرائيل تناثر القوات الكنعانية والفراغ الذى خلفه انسحاب مصر فتوغلوا حيثما استطاعوا ولكنهم توقفوا عند حواف السهول حيث وقفوا عاجزين أمام المدن الحصينة والعربات الحربية (يشوع ١٧: ١٢، ١٦ والقضاة ١: ١٩، ٢٧-٣٥). وحيثما يرد حديث مفصل عن الاستيلاء على بلدة ما نجد أن هذا الاستيلاء يتم الإعداد له دائمًا بالتجسس، والنصر لا يتم إلا بالخيانة أو بالخداع (انظر أريحا فى يشوع ٦، وعاى - التى كانت مهدمة أصلاً - فى يشوع ٨؛

وبيت إيل فى القضاة ١: ٢٣-٢٥). ولم يتم ابتلاع الكانتونـات الكنعانيـة الباقيـة إلا تدريجيًا.

كانت المعارك الضارية مصيرية بالنسبة لبنى إسرائيـل (صـموئيل الأول ٤: ١-١١ و٣١: ١-٧). ولتعـويض ضـعف تـسليحهم وافتقـارهم للتنظـيم العـسكرى كانـوا يهاجمون بفرق صغيرة من جنود مختارين (حتى فى أيام التيه فى البرية، انظر الخروج ١٧: ٩ والعدد ٣١: ٣-٤). فأهل دان الذين خرجوا لغزو البلاد لم يـزد عـددهم عـن ستمئة (القضاة ١٨: ١١). واختار شاول ثلاثة آلاف رجل من كل بنى إسرائيل لـشن حرب على الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٣: ٢) وحقق أول انتصار له بقوة لا يزيـد عددها عن ستمئة رجل (صـموئيل الأول ١٣: ١٥ و١٤: ٢). ومـن خـلال الهجمـات الخاطفة والخدع والكمائن الجريئة نجحت هذه الفرق الـصغيرة الـتى كانـت تحـت سيطرة تامة من قواد أكفاء فى قهر القوات المعادية التى كانت تفوقها عـددًا وعـدة. وخرج يوناثان وحامل سلاحه وحدهما لمهاجمة الموقع الفسلطينى فى مخماس وتمكنا من ترويع أهله؛ ثـم انقـض سـتمئة مـن جنـد شـاول على العـدو، وانـضم إليهمـا «العبرانيون» الذين كانوا مع الفلسطينيين وكذلك بنو إسرائيـل مـن جبـل إفـرايم، وحلت بالفلسطينيين هزيمـة نكـراء (صـموئيل الأول ١٤: ١-٢٣). وكان مـا فعـل جدعون مع المديانيين أفظع؛ فمن بين الاثنين والثلاثين ألف رجل ممن لبـوا نـداءه أعاد كل من تخاذل عن القتال ولم يُبق إلا على عـشرة آلاف مـنهم؛ فاختـار مـنهم ثلاثمئة وقسمهم إلى ثلاثة أرتال. وتبين بالاسـتطلاع أن معنويـات العـدو كانـت ضعيفة فأجرى استعدادات حذرة لشن عملية ليلية. فغطى جنده مشاعلهم بجرار إلى أن يتلقوا إشارة الهجوم حيث جرت الخطة بـإطلاق أبـواق صـاخبة وصـيحات

حرب مدوية لدرجة تلقى الرعب فى معسكر العدو بإيهامه بأنه أمام قوة ضخمة. ونجحت الخدعة وهزم المديانيون وولوا الأدبار (القضاة ٦: ٣٣-٧: ٢٢). وتلا ذلك جمع غنائم النصر؛ وشاركت فرق أخرى من بنى إسرائيل فى المطاردة (كما فى صموئيل الأول ١٤: ٢٢)، فقطع جنود إفرايم طريق التقهقر على المديانيين (القضاة ٧: ٢٣-٢٥) وتمكنت قوة جدعون الضئيلة من تعقب الفارين حتى حافة الصحراء (القضاة ٨: ٤-١٢). ومع أن القصة تُروى فى سلسلة من الحكايات المتفرقة فإنها تعطى فكرة عامة عن الحرب فى عصر القضاة.

ومن حين لآخر كان فريقان متحاربان يحسمان الخلاف بينهما بقتال بين فردين. وهناك ما يدل على وجود هذه العادة منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد؛ فهناك حكاية مصرية عن شخص يدعى سنوحِت ورد فيها أنها كانت معروفة عند أشباه البدو الكنعانيين. وتحدى الفلسطينيين لبنى إسرائيل فى صموئيل الأول ١٧: ٨-١٠ يبدو واضحًا أنه كان اقتراحًا بضرورة حسم مصير الشعبين بمعركة بين فردين. ويمكن تفسير البطولات التى تنسب لأبطال داود (صموئيل الثانى ٢١: ١٥-٢١) بهذا النوع من المعارك الفردية. ويبدو أن الأبطال كانوا يسمون 'إيش هابّينايم' أى «الرجل بين اثنين» أو رجل لمعركة بين رجلين (صموئيل الأول ١٧: ٤، ٢٣). ولا ترد هذه التسمية مرة أخرى إلا فى نص قمرانى بعنوان «نظام الحرب» ومعناها فيه يختلف؛ فمعناها فى لفيفة قمران «قوات مشاة خفيفة».

وفى الحرب بين أتباع شاول وأنصار داود اقترح أبنير على يوآب حسم الموقف بمعركة بين اثنى عشر رجلاً من صفوة جند كل من الجانبين ولكن لم يُحسم الموقف لأن الأربعة عشر رجلاً قتلوا عن آخرهم ونشبت حرب شاملة (صموئيل

الثانى ٢: ١٤ وما بعدها). وكانت هذه العادات معروفة بين قبائل العرب واستمرت حتى العصور الحديثة. ففى أحرج لحظات غزو الجزائر عندما تم إيفاد دوق أومال من قبل أبيه لوى فيليب لتولى قيادة الجيش اقترح الأمير عبدالقادر على الدوق وضع نهاية للحرب إما بقتال منفرد بينهما أمام جيشيهما أو بمعركة بين عدد متساوٍ من صفوة الجنود على الجانبين.

وفى دراستنا هذه للمؤسسات العسكرية قبل عصر داود لم نأخذ فى الاعتبار جانبها الدينى وسنتناوله فيما بعد. ولكن لا ينبغى أن ننسى فى هذا المقام أن محاربى إسرائيل كانوا يصمدون لاعتقادهم الراسخ بأن يهوه كان يقاتل معهم وأنه يستطيع أن يهبهم النصر مهما ضاقت بهم السبل (صموئيل الأول ١٤: ٦ و١٧: ٤٧).

٢. الجيش المحترف

كان لأعداء إسرائيل وهم الكنعانيون والفلسطينيون جيوش دائمة تشمل كلاً من المشاة وراكبى العربات الحربية؛ وكان جنودهم محترفين بعضهم محليون وبعضهم من الأجانب. ولم يكن مثل هذا التنظيم العسكرى يتفق وروح اتحاد القبائل الاثنتى عشر وعاداته. كانت هناك استثناءات بالطبع ولكن يمكن تفسيرها. فأبيمالك جنّد مرتزقة (القضاة ٩: ٤) ولكنه كان نصف إسرائيلى المولد وكان يخطط لإقامة مملكة على غرار مملكة الكنعانيين. وحشد يفتاح أيضًا فرقة من الأنصار المسلحين ولكن خارج حدود إسرائيل (القضاة ١١: ٣). ومع ذلك فالانتكاسات التى وقعت فى الحرب ضد الفلسطينيين أثبتت لبنى إسرائيل أن التجنيد الإلزامى العام للشعب لا ينشئ قوة قادرة على مواجهة فعالة مع جيش محترف؛ فقد يكون الجيش المحترف أصغر

حجمًا ولكنه قد يكون أفضل تدريبًا ومستعدًا للتعبئة فى فترة وجيزة. وكان إنشاء جيش مماثل مهمة أخذها على عاتقه أول ملوك إسرائيل.

(أ) **فيلق المرتزقة.** شرع شاول فى تجنيد المرتزقة، فكان كلما رأى رجلاً جسورًا لا يهاب يضمه لخدمته (صموئيل الأول ١٤: ٥٢). ويفترض أنه كان يفضل جنود سبطه بنيامين (انظر صموئيل الأول ٢٢: ٧) ولكنه كان يجند رجالاً من قبائل أخرى من بنى إسرائيل كداود الذى كان من يهوذا (صموئيل الأول ١٦: ١٨ وما بعدها و١٨: ٢) بل من الأجانب أيضًا كدواغ الأدومى (صموئيل الأول ٢١: ٨ و٢٢: ١٨). وكان فيلقه قليل العدد لأن جنوده كانوا يؤجرون (انظر القضاة ٩: ٤)، وكانت مملكة شاول فقيرة. وبعد انفصاله عن شاول جند داود مرتزقة لحسابه وبدأ بأربعمئة رجل (صموئيل الأول ٢٢: ٢) ثم ستمئة (صموئيل الأول ٢٥: ١٣) انضم بهم لخدمة الفلسطينيين (صموئيل الأول ٢٧: ٢). وبقى هؤلاء الأتباع معه عندما أصبح ملكًا على يهوذا وإسرائيل، وزاد عددهم مع توالى انتصاراته واتساع المجال للتجنيد وازدياد الموارد اللازمة لسداد أجورهم. وكان جنده من كل مكان وكانت غالبية أبطال داود الثلاثين (صموئيل الثانى ٢٣: ٢٤-٣٩) الذين سنتحدث عنهم فيما بعد من يهوذا والمناطق المحيطة ولكن كان من بينهم رجل من إفرايم وآخر من منسّى وثالث من جاد وعدد من الأجانب منهم آرامى من سوباه وعمونى وأوريا الحثى زوج بثشبع (انظر صموئيل الثانى ١١: ٣ وما بعدها). وبعد غزوه الفلسطينيين جنّد داود بينهم وبين أتباعهم فيلقًا من الـ 'كريثى' والـ 'پليثى' (صموئيل الثانى ٨: ١٨ و١٥: ١٨ و٢٠: ٧، ٢٣ والملوك الأول ١: ١٨، ٤٤). وكان هناك أيضًا فرقة قوامها ستمئة رجل من جتّ (صموئيل الثانى ١٥: ١٨ وما بعدها). وبسياسته هذه كان داود ينسخ

إحدى مؤسسات إمارتى الكنعانيين والفلسطينيين. وذهب البعض مؤخرًا إلى أن المصطلح الخاص لهؤلاء المرتزقة ربما ظل باقيًا فى عبارتى 'يِليدى ها عَناق' (العدد ١٣: ٢٢، ٢٨ ويشوع ١٥: ١٤) و 'يِليدى هارافا' (صموئيل الثانى ٢١: ١٦، ١٨). وكلمة 'يَليد' لم تكن تعنى «سليل»، بل «تابع» أو «قِن» وكانت تنطبق على الجنود المحترفين لأنهم تنازلوا عن حريتهم بانضمامهم لفيلق عسكرى كفيلق 'عَناق' أو 'رافا' (معنى هاتين الكلمتين لايزال موضع بحث). وقد تمثل الاستعمالات الأخرى لكلمة 'يَليد' فى عبارة 'يِليدِى بَيت' تأكيدًا لهذه الفرضية؛ إذ تشير إلى العبيد ممن كانت لهم مكانة خاصة فى الأسرة، وتدل فقرة التكوين ١٤: ١٤ على أنهم كان يستعان بهم فى أغراض عسكرية. وهذه فرضية مهمة ولكن يصعب تأكيدها نظرًا لعدم وجود عدد كافٍ من النصوص الواضحة.

لم يكن هؤلاء المرتزقة يتمتعون بمكانة الأحرار، وكانوا يتبعون الملك مباشرةً. فكانوا «رجال» شاول (صموئيل الأول ٢٣: ٢٥-٢٦) أو «رجال» داود (صموئيل الأول ٢٣ مواضع متفرقة و٢٤: ٣ وما بعدها و٢٧: ٣، ٨ إلخ) أو عَفَديم (عبيد) شاول (صموئيل الأول ١٨: ٥، ٣٠ و٢٢: ١٧) أو داود (صموئيل الأول ٢٥: ٤٠ وصموئيل الثانى ٢: ١٧ و٣: ٢٢ و١١: ٩، ١١، ١٣ و١٨: ٧، ٩ و٢٠: ٦ والملوك الأول ١: ٣٣). وكان الملك يكافئهم على خدماتهم بإعفائهم من الضرائب أو السخرة (صموئيل الأول ١٧: ٢٥) وبمنحهم الأراضى أو نصيب فى العُشر (صموئيل الأول ٨: ١٤-١٥). وعندما توفى الملك كان مرتزقته يأولون لوريثه؛ فأصبح «عبيد» شاول عبيد إيشبَعل (صموئيل الثانى ٢: ١٢ و٤: ٢). وتم وضعهم بالقرب من الملك فى أورشليم تحت قيادة داود (صموئيل الثانى ١١: ٩، ١٣ و١٥: ١٤ و٢٠: ٧ والملوك الأول ١: ٣٣).

كان هؤلاء بمثابة الحرس الملكى الخاص. وليست لدينا أية معلومات دقيقة عن تنظيمهم إذ يبدو أنه كان يتسم بالمرونة. وبعيدًا عن مسمى 'عَفَديم' العام وما يوحى به من دلالة عنصرية كان الجنود الذين يشكلون هذا الحرس الخاص يشار إليهم بمسميات مختلفة إلا أننا لا نعرف صلة كل من هذه المسميات بالآخر على وجه الدقة. فكان الحرس الشخصى لشاول (ولداود من بعده) يطلق عليهم إجمالاً اسم 'مِشمَعات' ومعناها الحرفى «المطيعون» أو «من يلبون النداء» (صموئيل الأول ٢٢: ١٤ وصموئيل الثانى ٢٣: ٢٣). وكان داود قائدهم فى عهد شاول، وتولى بناياهو قيادتهم فى عهد داود؛ لكن بناياهو كان أيضًا قائد الـ 'كريثى' والـ 'پليثى' (صموئيل الثانى ٨: ١٨ و٢٠: ٢٣ وانظر الملوك الأول ٣٨: ٤٤). ويبدو أن الأخيرين كانوا يشكلون الحرس الشخصى فى ذلك العهد إذ يرد ذكرهم جنبًا إلى جنب مع جيش الشعب فى صموئيل الثانى ٨: ١٦ و٢٠: ٢٣ مثلهم كمثل الـ 'عَفَديم' فى صموئيل الثانى ١١: ١١. ومن ناحية أخرى، يرد ذكر الـ 'جِبّوريم' (الأبطال) فى صموئيل الثانى ٢٠: ٧ جنبًا إلى جنب مع الـ 'كريثى' والـ 'پليثى' (صموئيل الثانى ١٦: ٦ مقارنةً بصموئيل الثانى ١٥: ١٨ والملوك الأول ١: ٨، ١٠ مقارنةً بالملوك الأول ١: ٣٨، ٤٤) ويرد ذكر الـ 'جِبّوريم' وحدهم جنبًا إلى جنب مع جيش الشعب فى صموئيل الثانى ١٠: ٧.

ومن بين «الأبطال» تميزت مجموعتان بالشجاعة وهما مجموعة «الثلاثة» بقيادة إيشبَعل (صموئيل الثانى ٢٣: ٨-١٢) ومجموعة «الثلاثين» بقيادة أبيشاى (صموئيل الثانى ٢٣: ١٨ و٢٤: ٣٩). ولما كانت غالبيتهم من يهوذا الجنوبية فالأرجح أنهم كانوا أشجع أبطال داود فى الأيام الأولى وتكونت بهم مجموعة خاصة من صفوة الرجال

عندما كان فى صقلاغ. (هناك نص مصرى يذكر فرقة تسمى «قوة الثلاثين» ضمن حاشية رمسيس الثالث).

وكان يطلق على هؤلاء الجنود أو فرقة منهم اسم 'نَعَريم' (حرفيًا «غلمان») ولكن فى المجال العسكرى بمعنى «طلاب الحربية». وخرجوا مع داود عندما خرج فارًا بحياته (صموئيل الأول ٢١: ٣، ٥ و٢٥: ٥ وما بعدها) ولا أحد يعرف ما كان يميزهم عن سائر «رجال» داود (صموئيل الأول ٢٥: ١٣، ٢٠). وكان لشاول غلمانه أيضًا (صموئيل الأول ٢٦: ٢٢). ووقعت مواجهة بين «غلمان» داود و «غلمان» إيشبعل بن شاول فى جبعون (صموئيل الثانى ٢: ١٤)، ويطلق عليهم 'عَفَديم' داود وإيشبعل فى الفقرة نفسها (صموئيل الثانى ٢: ١٢-١٣). ويبدو أن «غلمان» صموئيل الثانى ١٦: ٢ كانوا جنود الحرس أنفسهم الذين رافقوا داود فى خروجه ومرتزقة ١٥: ١٨ أنفسهم و 'جِبّوريم' ١٦: ٦؛ وانظر أيضًا صموئيل الثانى ٤: ١٢. ونصادف فيما بعد «غلمان» رؤساء المقاطعات الذين كانوا يختلفون عن الجيش الوطنى (الملوك الأول ٢٠: ١٤-١٩). ومع أنهم كانوا يتصرفون أحيانًا كحملة دروع أو حملة سلاح (صموئيل الأول ٢٠: ٢١ وما بعدها و٣٥ وما بعدها وصموئيل الثانى ١٨: ١٥) فإنهم لم يكونوا مجندين شبانًا فى مقابل محاربين قدامى؛ فالتسمية ينبغى أن تؤخذ بمعنى عسكرى بحت أى بمعنى جنود محترفين (انظر أيضًا العدد ٤: ١٠). وكان للكلمة معنى عسكرى فى الكنعانية، ودخلت اللغة المصرية حيث أن كلمة 'نَعَرونا' تعنى فيلق من الجيش، وربما جُندوا من كنعان.

وأخيرًا كان لشاول 'رَشيم' (سُعاة: صموئيل الأول ٢٢: ١٧) وربما كان قائدهم دواغ الأدومى (٢١: ٨ منقحة). ويطلق عليهم اسم 'عَفَوديم' ونجدهم فى هذا السياق

جنوداً ينفذون أوامر الملك بالانتقام (كالـ 'نَعَريم' فى صموئيل الثانى ٤: ١٢). وكانوا حرسًا شخصيًا كالسعاة الخمسين الذين كانوا يركضون أمام أبشالوم وأدونيا عندما كانا يشكلان حاشية ملكية (صموئيل الثانى ١٥: ١ والملوك الأول ١: ٥). وربما ورد ذكرهم للسبب نفسه جنبًا إلى جنب مع حملة الدروع (شَليشيم) فى قصة ياهو (الملوك الثانى ١٠: ٢٥). وكانوا يتولون مع المرتزقة الجلادين حراسة القصر بأورشليم حيث كانت به غرفة «للسعاة» وباب يسمى «باب السعاة» (الملوك الأول ١٤: ٢٧-٢٨ والملوك الثانى ١١: ٤، ٦، ١١، ١٩). من ثم فالأرجح أنهم كانوا من الكثرة بما يكفى لتقسيمهم إلى فرق أو كتائب قوام كل منها مئة رجل.

واستعان شاول بجنود بيته على الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٨: ٢٧، ٣٠ وانظر ٢٣: ٢٧) وفى ملاحقة داود (صموئيل الأول ٢٣: ٢٥ وما بعدها) إلا أن الجيش المحترف لم يبدِ قدراته إلا فى عهد داود. فاستعان بمرتزقته فى الاستيلاء على أورشليم (صموئيل الثانى ٥: ٦) وفى ضرب الفلسطينيين (صموئيل الثانى ٥: ٢١ و٢١: ١٥) وأصبحت بطولات أبطاله موضوع قصة (صموئيل الثانى ٢١: ١٥-٢٢ و٢٣: ٨-٢٣). وكان لهذه القوات المحترفة قيادة خاصة وظلت مستقلة عن الفيالق التى قدمتها إسرائيل ويهوذا فى أوقات الطوارئ. وفى قائمة عمال داود نجد جنديين: يوآب قائد الجيش وبناياهو قائد الجلادين والسعاة أى جنود بيته (صموئيل الثانى ٨: ١٦، ١٨ و٢٠: ٢٣). وقصة حرب العمونيين المفصلة تلقى الضوء على الصلة بين القوتين: فأرسل جنود البيت وجميع إسرائيل للحرب (صموئيل الثانى ١١: ١) ولكن فى أثناء محاصرة قائد العمونيين عسكرت إسرائيل ويهوذا فى خيام بينما نام الحراس فى العراء (١١: ١١) ويشن الحراس هجمات (١١: ١٤-١٧ و١٢: ٢٦) ويتم الإبقاء على

فيالق إسرائيل ويهوذا كاحتياط للهجوم النهائى (١٢: ٢٩). واستعملت التكتيكات نفسها فى حروب آخاب الآرامية: فيرسل «غلمان» رؤساء المقاطعات والجنود المحترفين أولاً لبدء الهجوم ثم تأتى إسرائيل (أى الجيش الوطنى) للدعم وملاحقة العدو (الملوك الأول ٢٠: ١٥-٢٠).

ويذكرنا هذا النص الأخير بأن الجيش المحترف ظل باقيًا بعد عهد داود بمدة طويلة. وسبق أن أشرنا إلى «سعاة» ربعام (الملوك الأول ١٤: ٢٧-٢٨) وياهو (الملوك الثانى ١٠: ٢٥) وإلى «السعاة» والجلادين فى عهد عثاليا (الملوك الثانى ١١: ٤). ومن المؤكد أن الحصون التى بناها ربعام كانت مزودة بجنود محترفين (أخبار الأيام الثانى ١١: ١١-١٢). ومرة أخرى ينص أخبار الأيام الثانى (٢٥: ٦ وما بعدها) على أن أمصيا ملك يهوذا جند مرتزقة فى إسرائيل، وتشير حوليات سنحاريب إلى جنود حزقيا الأجانب الذين فروا إبان حصار ٧٠١ ق. م. وهى آخر إشارة مؤكدة لهؤلاء الجنود المرتزقة.

(ب) **العجلات الحربية**. بينما كان بنو إسرائيل لايزالون يرسخون أقدامهم فى «الأرض الموعودة» كان عليهم أن يقاتلوا بعجلات الكنعانيين والفسلطينيين الحربية (يشوع ١٧: ١٦-١٨ والقضاة ١: ١٩ و٤: ١٣ وصموئيل الأول ١٣: ٥ وصموئيل الثانى ١: ٦). فمنذ ١٥٠٠ ق. م. كانت العجلات الحربية أصبحت السلاح الأساسى بل الأول فى قوات الشرق الأدنى العسكرية. ودخلت لأول مرة عن طريق الهندوأوربيين الذين ساعدوا فى بناء دولة ميتانى بشمال بين النهرين؛ وكانوا جنوداً برعوا فى تربية الجياد وفى صنع عجلات حربية ذات عجلتين خفيفة وقوية. وسرعان ما نسخ الحثيون السلاح الجديد، وسرعان ما اتخذته مصر وبين النهرين

والشام-فلسطين. وكان لكل دويلة كنعانية عجلاتها وفرسانها الذين عرفوا بالاسم الهندوأوربي 'ماريانو'. وسرعان ما أصبح للفلسطينيين وغيرهم من «شعوب البحر» ممن عاشوا على طول ساحل فلسطين فرسانهم، وكذلك الدويلات الآرامية الجديدة الناشئة فى الشام.

وكان إنشاء فيلق عجلات حربية والحفاظ عليه أمرًا مكلفًا، وكان بنو إسرائيل فى عصورهم القديمة فقراء؛ فعجزوا لفترة عن اتخاذ هذا السلاح الجديد المهم. وبعد انتصاره على الآراميين فى سوباه وجد داود أن جياد العجلات الحربية التى استولت عليها قواته مصابة (يشوع ١١: ٦-٩ وصموئيل الثانى ١٠: ١٨) فلم يبقِ إلا على مئة منها (صموئيل الثانى ٨: ٤). وربما سلك المسلك نفسه عندما ضم المدن الكنعانية، ولعله بالطريقة نفسها أنشأ فرقة صغيرة من العجلات الحربية لاستعماله الخاص. ولكن إن صح ذلك فلابد أن فرقته هذه كانت تافهة إذا قورنت بجنوده المشاة إذ لم يرد لها أى ذكر فى قصص حملاته. ومن ناحية أخرى فإننا لا نجد أبشالوم أو أدونيا يقود عجلة حربية يجرى أمامها سعاة عندما كان كل منهما يخطط للاستيلاء على العرش (صموئيل الثانى ١٥: ١ والملوك الأول ١: ٥).

كان أعظم إنجازات سليمان العسكرية إنشاء فرقة عجلات حربية قوية. وتفوقت هذه الفرقة على قوات المشاة المرتزقة الذين لم يرد لهم ذكر فى عهده. وهذه القوات لم يتم تسريحها، بل أنزلت إلى مرتبة ثانوية بحيث أصبح الوضع عكس ما كان فى عهد داود. وبما أن سليمان لم يقم بأى غزو بنفسه فالأرجح أنه أنشأ هذه الفرقة من أموال خزانة الدولة. ومع أن نص الملوك الأول ١٠: ٢٨-٢٩ يستعصى على الفهم فإن الملك على ما يبدو ابتاع عجلات حربية من مصر (حيث كان المصريون

يصنعون أفضلها) وجيادًا من صقلية (التى اشتهرت بمزارع خيل الاستيلاد). ونتيجة لذلك صار لديه ألف وأربعمئة عجلة حربية واثنى عشر ألف جواد حسب ما ورد فى الملوك الأول ١٠: ٢٦. وعدد العجلات يبدو معقولاً: ففى موقعة قرقر فى سنة ٨٣٥ ق. م. دفع آخاب ملك إسرائيل إلى الميدان بألفى عجلة حربية ودفع ملك دمشق بألف ومئتين. أما عدد الجياد فيبدو مبالغًا فيه، فالرسوم الجدارية والنصوص غير التوراتية تنبئنا بأن كل عجلة حربية كان لها ثلاثة جياد جوادان يشدا إليها وثالث للاحتياط. وربما كان رقم الألف والمئتين نشأ أصلاً عن رواية تقدر عدد العجلات الحربية التى دفع بها سليمان إلى ميدان القتال بأربعة آلاف (أخبار الأيام الثانى ٩: ٢٥ وانظر شرح الملوك الأول ٥: ٦).

كانت هذه القوات تتمركز فى أورشليم حيث كان هناك «باب للخيل» (الملوك الثانى ١١: ١٦) وفى «مدن المركبات» (الملوك الأول ١٠: ٢٦). وهناك قائمة بهذه المواقع العسكرية أو «مدن المركبات والخيل» فى الملوك الأول ٩: ١٥-١٩: حاصور ومجدّو وجازر وبيت حورون السفلى وبعلة وتدمر. وكانت هذه المواقع مزودة بمجندين من قوى العمل القومية (الملوك الأول ٩: ١٥) فشكلت شبكة دفاع على طول الطريق الرئيس المؤدى إلى قلب المملكة وبالقرب من أراضٍ منبسطة يسهل على العجلات الحربية التدريب بها. ومن هذه المدن كانت الأربع الأولى على الأقل مدنًا ملكية كنعانية قبل ذلك وكان لها فرق عجلات حربية خاصة بها، فكان سليمان يواصل تقليدًا قائمًا. وتولى ولاة سليمان تنظيم إمدادات الأذرة والعلف لهذه الفرق (الملوك الأول ٥: ٨). وتبين من الحفائر التى تمت فى مجدّو أن «مدن المركبات» هذه كانت متشابهة: جزء من المدينة مخصص لإسطبلات ضخمة لكل جواد فيها مربط

مستقل، وفى الوسط ساحة مفتوحة بها مزاود للماء، وكانت الساحة تستغل فى تدريب الجنود والخيل. والإسطبلات المكتشفة فى مجدو تسع أربعمئة وخمسين جوادًا.

وكانت العجلات الحربية المصرية عليها راكبان أحدهما للإمساك بالزمام والآخر للقتال؛ والعجلات الحثية كان لها سائق ومقاتل وحامل سلاح إلا أن العدد قل إلى اثنين فى الدويلات الحثية الثانية. وفى أشور فى عصر ملَكية إسرائيل كان الفريق يتألف من ثلاثة جنود؛ وزاد هذا العدد إلى أربعة فى فترةٍ ما بين تجلاث بيلصر الثالث وأشوربانيبال إلا أنه عاد إلى ثلاثة فيما بعد. وكان الثالث يسمى فى الأشورية 'شَلشو' (رَكْبو) أو 'تَشليشو'. وكانت العجلات الحربية الإسرائيلية أيضًا تحمل ثلاثة جنود: سائق (يطلق عليه رَكّب كما فى الملوك الأول ٢٢: ٣٤) ومقاتل و «الثالث» (شَليش: الملوك الأول ٩: ٢٢ والملوك الثانى ١٠: ٢٥). وكان لحامل سلاح الملك رتبة خاصة وكان أشبه بضابط الصف.

وعندما انقسمت المملكة عقب وفاة سليمان سقطت حاميات العجلات الحربية الرئيسة (حاصور ومجدّو وجازر وربما بيت حورون السفلى) فى أيدى بنى إسرائيل. ولم يتبق ليهوذا سوى القليل من سلاح العجلات الحربية، ولا نعلم ما إذا كان ربعام عين مثلهم فى المدن الجديدة التى قام بتحصينها أم لا. على أى قاتلت جياد يهوذا جنبًا إلى جنب مع جياد إسرائيل فى الحرب على موآب (الملوك الثانى ٣: ٧) وكانت ليورام عجلات حربية أنزل بها الأدوميون الهزيمة (الملوك الثانى ٨: ٢١). ويبدو أن سلاح العجلات الحربية ليهوذا زاد عددًا فى القرن الثامن حيث يقول أشعياء: «وَامْتَلَأَتْ أَرْضُهُمْ خَيْلاً وَلاَ نِهَايَةَ لِمَرْكَبَاتِهِمْ» (أشعياء ٢: ٧) ويلعن من

يتسولون المعونة من مصر ويتوكلون على الجياد والعجلات الحربيـة (أشـعياء ٣١: ١ وانظر ٣٠: ١٦ وميخا ١: ١٣ و٥: ٩). وكان هذا العتاد مصدره مصر التى لجـأت إليهـا يهوذا مرة أخرى طلبًا للمعونـة (أشـعياء ٣١: ١-٣) ويبـدو أن أشـعياء يـدين هـذا الركون إلى العتاد باعتباره بدعة. ولم يجدِ هذا العتاد نفعًا، ففى سنه ٧٠١ ق.م استولى سنحاريب على كل بلدة فى يهوذا عدا أورشليم دون خوض معركة واحدة بالعجلات الحربية. ويبدو أن قوات العجلات الحربية لم تقم لها قائمـة مـن بعـد. والـشاهد الوحيد على ذلك نص أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٤ وهو بلا شك أدق وأكـثر تفـصيلاً من النص المقابل له فى الملوك الثانى ٢٣: ٣٠: فعندما أصيب يوشيا فى مجدّو أخرجـوه من عجلته الحربية وحملوه إلى أورشليم فى «عجلته الثانية». ويبين النص أن الملـك كانت له عجلتان تحت تصرفه ولكنه لا يدل على وجود فرقة عجلات حربية.

سقط الجزء الأعظم من سلاح العجلات الحربية لسليمان فى يد إسرائيل حيـث كانت التقاليد الكنعانية لاتزال متبعة وبالتالى حظيت القوات الراكبة بأهمية أكبر. وانقسمت فى عهد إيلة إلى فرقتين إحداهما بقيـادة زِمـرى (الملـوك الأول ١٦: ٩). وطبقًا لحوليات شلمانصّر الثالث شارك ألفان من فرسان العجلات الحربية من بنى إسرائيل فى معركة قرقر إلا أن الانتكاسة التى ألمت بإسرائيل فى الحـروب الآراميـة أنهكت هذا الفرع من الجيش إلى حد بعيد. وبقى عدد من العجـلات الحربيـة فى السامرة (الملوك الثانى ٧: ١٣ و١٠: ٢) وإن كان قليلاً (انظر الملوك الثـانى ٧: ٦)، وفى أحرج لحظات هذه المعارك لم يكن تبقى لدى يوآحاز سوى عشر عجـلات حربيـة (الملوك الثانى ١٣: ٧). ولم تعوض الخسائر قط؛ فسرجون الأشورى الذى كان يبـاهى

بأنه استولى على ثلاثمئة عجلة حربية فى حماث لم يجنِ سوى خمسين بعد غزوه السامرة.

وفى حوالى سنة ١٠٠٠ ق. م. كان أول ظهور على استحياء لفرق الفرسان الراكبة فى الشرق الأدنى مع أنها كانت مستعملة قبل ذلك بوقت طويل لدى بعض شعوب الشمال وقدر لها أن تظل الذراع القتالية الطولى للسيثيين. وظهر المحاربون على ظهور الخيل فى اللوحات الجدارية البارزة فى تل حلف فى مطلع القرن التاسع قبل الميلاد وأدخلت بعض عناصر سلاح الفرسان فى الجيش الأشورى فى الفترة نفسها تقريبًا؛ إلا أن فرق العجلات الحربية ظلت على تفوقها. ولم يضم الجيش المصرى سلاح فرسان إلا فى هيئة فرق استطلاع راكبة، وكذلك كان الحال عند بنى إسرائيل حيث عرض رسول سنحاريب على حزقيا اقتراحًا ساخرًا بإمداده بألفى جواد إذا وجد عنده فرسانًا يركبونها (الملوك الثانى ١٨: ٢٣). وفى قصص العصر الملكى كان لفظ پاراشيم الذى يترجم غالبًا بمعنى «فرسان» أو «سلاح الفرسان» معناه إما فرق العجلات الحربية أو راكبى العجلات الحربية. كان الجنود يقفزون أحيانًا على ظهور الخيل طلبًا لسرعة الفرار (الملوك الأول ٢٠: ٢٠ وأشعياء ٣٠: ١٦ وعاموس ٢: ١٥). كما كان راكبو الخيل يستعملون كمستطلعين أو مبعوثين كما كان الحال فى مصر (الملوك الثانى ٩: ١٧ وما بعدها وانظر زكريا ١: ٨-١١). أما وصف جياد الحرب الذى ورد فى أيوب ٣٩: ١٩-٢٥ فمستلهم من عادات أجنبية، وراكبو الخيل المشار إليهم فى حزقيال ٢٣: ٦، ١٢ (أشوريون) وفى ٣٨: ٤ (جيش جوج) وفى عزرا ٨: ٢٢ ونحميا ٢: ٩ (فُرس) كلهم أجانب. كما أن هذه النصوص ترجع إلى ما بعد سقوط المملكة. وبعد ذلك بفترة طويلة وفى حروب المكابيين لم يتمكن اليهود

إلا من حشد فرق مشاة لمواجهة فرق الفرسان وراكبي الأفيال اليونانيين (المكابيين الأول ١: ١٧ و٦: ٣٠ وما بعدها و٨: ٦ والمكابيين الثانى ١١: ٤ و١٣: ٢، ١٥). ولحكايات هزيمة بيت زكريا (المكابيين الأول ٦: ٢٩-٤٧) وانتصار يوناتان على أبلونيوس (المكابيين الأول ١٠: ٧٣-٨٣) أهمية خاصة. وظهرت فرقة فرسان يهودية لأول مرة فى عهد شمعون فى ١٣٦-١٣٥ ق. م. ولكنها كانت لاتزال صغيرة للغاية (المكابيين الأول ١٦: ٤، ٧). وكان جيش هيرود يضم ثلاثين ألفًا من جنود المشاة، أما سلاح فرسانه فلم يزد عن ستة آلاف.

٣. التجنيد الإلزامى

رأينا أن مرتزقة مملكة يهوذا وقواتها الراكبة لم تتشكل من جديد بعد أحداث ٧٠١ ق. م. إذ كان الإبقاء عليهم أمرًا مكلفًا. وبدلاً من ذلك أمّن الإقليم حريته ثم تولى الدفاع عن نفسه فيما بعد بجيش يقوم على التجنيد الإلزامى. وكان هؤلاء الجنود الوحيدين الذين ورد ذكرهم فى روايات استيلاء نبوخذنصّر على أورشليم، أما المرتزقة والعجلات الحربية فلا يرد لهم ذكر، بل نسمع عن «رجال الحرب» ('أنشيه [ها] مِلحَماه' فى الملوك الثانى ٢٥: ٤، ١٩ وإرمياء ٣٨: ٤ أو عوسيه مِلحَماه فى الملوك الثانى ٢٤: ١٦). صحيح أن هناك حديثًا عن الضباط وجنودهم (الملوك الثانى ٢٥: ٢٣ وما بعدها وإرمياء ٤٠: ٧ وما بعدها وفى الشقف التى عثر عليها فى لخيش) إلا أن هؤلاء الجند أو «رجال الحرب» كانوا رجال يهوذا ممن كانوا يُستدعون لحمل السلاح ثم يعودون إلى ديارهم وحقولهم بعد الحرب (إرمياء ٤٠: ١٠).

ورد فى الملوك الثانى ٢٥: ١٩ أن نبوخذنصّر أسر مسؤولاً كبيرًا (سَرِيس) كان «كَانَ وَكِيلاً عَلَى رِجَالِ الْحَرْبِ» ولعله كان رئيس الأركان أو مدنيًا يتولى إدارة الجيش أى

وزير الدفاع القوى، إذ كانت القيادة العليا للملك. ومن بين الأسرى كان هناك أيضًا كاتب (سوفِر) مهمته «جمع شعب الأرض». ويمكن مقارنة هذا النص بأخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ حيث ورد ذكر أمين لجيش عزيا تحت رئاسة يعيئيل الكاتب و 'شوطِر' أو عريف يسمى معسِياهو.

وورد فى التثنية ٢٠: ٥-٩ أنه كان هناك العديد من الـ 'شوطريم' (العرفاء) يتولون مهمة التجنيد فى مناطق مختلفة على ما يبدو. ويشترط النص نفسه عددًا محددًا من الجنود ينبغى إعفاؤهم: من بنى بيتًا جديدًا ولم يسكنه ومن غرس كرمًا ولم يحصده ومن خطب امرأة ولم يدخل بها، والمتزوج حديثًا يؤجل تجنيده سنة بنص التثنية ٢٤: ٥. وربما كان إعفاء ضعاف القلوب (التثنية ٢٠: ٨) إضافة مستوحاة من القضاة ٧: ٣ (القواعد نفسها طبقها يهوذا المكابى فى إنشائه لجيش التحرير: المكابيين الأول ٣: ٥٦.) وكانت التعبئة تشمل كل من بلغ العشرين أو تخطاها (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ٥ وانظر العدد ١: ٣ و٢٦: ٢). وكان التسجيل يتم حسب بيوت الآباء وبالتالى بالمحليات (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤ و٢٥: ٥) وكان هناك فارق بين فرق المجندين من يهوذا والمجندين من بنيامين (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤-١٧ و٢٥: ٥). ولم يكن المجندون يأتون بأسلحتهم كما كان الحال فى عصور أقدم بل كان الملك يمدهم بها (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤).

وبعد التجنيد كان الجنود يوضعون تحت قيادة ضباطهم (سَريم: التثنية ٢٠: ٩). وكان الضباط فى العادة من رؤساء الأسر أو العشائر ('روشيه ها أبوت': أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٢). ومع ذلك كانت بنية الجيش وكفاءته فى الميدان تحتم وجود فرقة من الضباط المحترفين توضع فى خدمة الملك بصورة دائمة، وكانوا ضمن عبيده

(عَفديم) أو رؤسائه (سَريم، الملوك الثانى ٢٤: ١٢، ١٤ وإرمياء ٥٢: ٢٠ وانظر أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١). وظل الملك القائد الأعلى للجيش كما كان فى عهدى شاول وداود وكان له دور نشط فى العمليات العسكرية (الملوك الأول ٢٢: ٢٩ والملوك الثانى ٣: ٩ و١٤: ١١ و٢٣: ٢٩ و٢٥: ٤-٥) مع أنه كان له قائد يقود قواته (كما كان الحال مع داود أيضًا: أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ وربما الملوك الثانى ٢٥: ١٩).

كانت هذه الوحدات تتألف من ١٠٠٠ و١٠٠ و٥٠ و١٠ جنود، وهو تنظيم يعود إلى عصر الصحراء كما ورد فى الخروج ١٨: ٢١ والتثنية ١: ١٥. ولعل إيشبَعل الذى جاء ومعه عشرة جنود لاغتيال جُدُليا عقب سقوط أورشليم مباشرةً كان قائد مجموعة من عشرة جنود (إرمياء ٤١: ١، ٢ وانظر ١٥). وورد ذكر قائد مجموعة من خمسين رجلاً فى قصة إيليا (الملوك الثانى ١: ٩، ١١، ١٣)، وورد ذكر قادة المئة والألف فى إحصاءات أخبار الأيام الثانى ٢٥: ٥، وكان تنظيم الجيش الإلزامى نفسه يرجع إلى عصر داود كما ورد فى أخبار الأيام الأول ٢٧: ١. وهذه العبارة الأخيرة ليست اعتباطية؛ تمامًا إذ كانت هناك وحدات من مئة رجل ومن ألف رجل موجودة بالفعل عندما كان الشعب كله يحمل السلاح (صموئيل الأول ٢٢: ٧ و١٧: ١٨) وضمن فرق المرتزقة (الملوك الثانى ١١: ٤).

وفيما عدا هذه المسميات الدالة على أعداد فإن كافة المسميات الواردة لوحدات الجيش معانيها غير مؤكدة. ففى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ كان الجيش ينقسم إلى 'جْدود'. وفى فقرات أخرى نجد الكلمة تعنى فرقة من المسلحين وغالبًا من قطاع الطرق (صموئيل الأول ٣٠: ٨ وما بعدها والملوك الثانى ١٣: ٢٠ إلخ) أو (بمعنى قريب) جنود أرسلوا لشن غارة داخل أرض العدو (الملوك الثانى ٥: ٢ و٦: ٢٣ و٢٤:

٢) أو (بمعنى لا يختلف كثيرًا عن سابقيه) فرقة من المرتزقة (صموئيل الثانى ٤: ٢ وأخبار الأيام الثانى ٢٥: ٩ وانظر ١٣). واستعمال اللفظ فى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ للدلالة على تشكيلات من الجيش الإلزامى يعد حالة استثنائية تمامًا. وإن صح استعمالها بهذا المعنى فقد يلاحظ أن النسبة بين الضباط والجنود فى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٢-١٣ تعطى لكل ضابط حوالى ١٢٠ رجلاً تحت قيادته: فتساوى كلمة 'جْدود' (كتيبة) مئة رجل. ويبدو أن الـ 'ديجِل' وحدة أعلى. وهذا اللفظ لا يعنى راية أو شارة كما ورد فى العديد من المعاجم والترجمات الحديثة، بل وحدة فى الجيش، وهو المعنى الصحيح فى العدد ١: ٥٢ و٢: ٢-٣٤ و١٠: ١٤-٢٥ وهو أيضًا المعنى المقصود فى النسخ القديمة، وورد بهذا المعنى فى برديات فيلة وفى نص «نظام الحرب» القمرانى. والنقطة الوحيدة غير المؤكدة حجم هذه الوحدة؛ فالـ 'ديجِل' فى النص القمرانى يضم حوالى ألف رجل ولكنه أقل من ذلك فى وثائق فيلة؛ إذ كان هناك عديد من الـ 'دْجاليم' فى المستعمرة. ومن ناحية أخرى ورد فى العدد ٢ و١٠ أن جنود الأسباط الاثنى عشر كانوا يشكلون ما لا يزيد عن أربعة 'دْجاليم'. وحتى إذا لم نقبل بهذه الأرقام الفلكية التى وردت فى العدد ٢ فإن كل 'ديجِل' كان بالضرورة يضم آلافًا عدة من الجنود. وهناك وجهة نظر أخرى تؤيد هذا الرأى وهى استعمال «الألف» بمعنى 'مِشپحاه'.

وإذا كانت كلمة 'ديجِل' تعنى «فِرقة» فليس هناك إلا القليل من الشواهد على وجود رايات أو شارات فى جيش بنى إسرائيل. فليس هناك إلا نص واحد (العدد ٢: ٢) قد يدل فيه لفظ 'عوث' (شارة، إشارة، آية، معجزة) على الشعار أو الراية التى يعسكر حولها رجال العشيرة الواحدة؛ هناك ما يشبه هذه العادة عند البدو ولكن

ليس ثم دليل مؤكد على استعمال اللفظ بمعنى شارة عسكرية إلا فى لفائف البحر الميت حيث يرجح أن تكون ترجمة للفظ signum اللاتينية. وكلمة 'نِس' التى تترجم فى العادة بكلمة «راية» ليست شارة فى الحقيقة، بل صارٍ أو سارية كانت تُرفع فوق تل لإعطاء إشارة بحمل السلاح أو التجمع (أشعياء ٥: ٢٦ و١١: ١٠، ١٢ و١٣: ٢ و١٨: ٣ إرمياء ٤: ٦ و٥٠: ٢ و٥١: ١٢، ٢٧ وانظر الخروج ١٧: ١٥)؛ ولكن إذا استثنينا هذه المواضع عند الأنبياء نجد أن اللفظ لا يرد قط فى النصوص المتعلقة بالجيش أو فى قصص المعارك. والعادة نفسها نجدها عند العرب؛ وفى عهد قريب كان هناك باحث يدعى شوماخر كان يجرى مسحًا طبوغرافيًا فى الجليل، وقام ضمن عمله بتثبيت وتد للقياس على قمة تل فتسبب بذلك فى حشد أفراد قبيلة مجاورة. والسند الرئيس لمن يقول بوجود الرايات فى جيش إسرائيل القديمة أن كافة جيوش الشرق كانت بها رايات فى ذلك العصر؛ إلا أن رايات الأمم الأخرى كانت فى العادة رايات دينية، ما قد يكون السبب فى إحجام بنى إسرائيل عن اتخاذها. ومع ذلك قد يلاحظ أن تابوت العهد لعب دورًا مشابهًا فى أوائل عصر المملكة؛ وسنعود لذلك فيما بعد.

لم يكن هذا الجيش القوى يُدعى لحمل السلاح إلا فى وقت الحرب. ولكن عندما قلت أعداد المرتزقة بل عندما لم يعد لهم وجود ربما تم الإبقاء على عدد من المجندين تحت السلاح فى وقت السلم لضمان أمن البلاد والدفاع عن الحصون. ومع ذلك فالمعلومات فى هذا الصدد شحيحة وينبغى الحذر فى تأويل نص أخبار الأيام الأول ٢٧: ١-١٥ الذى يقول إن داود قسّم الشعب إلى اثنتى عشرة جماعة من أربعة وعشرين ألف رجل تقوم كل منها بخدمة الملك لمدة شهر فى السنة. فالأرقام

الواردة فيها مبالغ فيها وأسماء قادة هذه الجماعات أسماء أبطال داود نفسها الذين كانت لهم مهام مختلفة تمامًا. ومن المؤكد أن هذه المعلومة لا ترجع إلى عهد داود، ولكن إذا خفضنا الأرقام والأسماء فقد تصدق فى حقبة لاحقة. ومن ناحية أخرى فربما كانت الفكرة من عند كاتب أخبار الأيام نفسه فاستوحاها من ولايات سليمان الاثنتى عشرة التى كانت كل منها تخدم الملك وبيته وقواته لمدة شهر فى السنة (الملوك الأول ٥: ٧-٨).

وهناك رأى حديث العهد يرى أن الجيش الإلزامى كان بدعة ابتدعها يوشيا وأن الإشارات المتناثرة فى سفرى أخبار الأيام التى استعنا بها فى الصفحات القليلة السابقة ينبغى إحالتها جميعًا إلى ذلك العصر. وهذا استنتاج لا سند له. صحيح أن قوات المرتزقة كانت فقدت مكانتها بل ربما لم يعد لها وجود فى أواخر عصر المملكة وأن الجيش الإلزامى (وحده على ما يبدو) تولى الدفاع عن البلاد فى تلك الحقبة لكن هذا الجيش الإلزامى نفسه كان موجودًا بالفعل قبل ذلك بسنوات جنبًا إلى جنب مع قوات المرتزقة. وإبان الحروب الآرامية تم عمل إحصاء لكل «الشعب» و «الشبان» أو «الغلمان» (الملوك الأول ٢: ١٥ وانظر ١٩). وشارك شعب إسرائيل وشعب يهوذا فى التحالف بين يهوشافاط وآخاب (الملوك الأول ٢٢: ٤) وفى التحالف بين يورام وملك يهوذا (الملوك الثانى ٣: ٧). وهكذا استمر تقليد بقاء الشعب تحت السلاح إلا أن استجابة الجماهير لنداء قائد ملهم من قبل الرب انزاح لتحل محله تعبئة تتولى تنظيمها الإدارة الملكية. وأول إشارة إلى هذا التطور قديمة قدم عهد داود: فإحصاؤه (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩) كان له غرض عسكرى وكان يوازى وضع سجل للتجنيد، إلا أن هذه الخطوة تعرضت للإدانة باعتبارها تخليًا عن قواعد

حرب مقدسة وتدنيسًا (انظر الفقرتين ٣ و١٠). فكان وضع أسماء فى سجل يعد اغتصابًا لأمر إلهى: فيهوه وحده الذى يحتفظ بسجل بأسماء من يحيا ومن يموت (الخروج ٣٢: ٣٢-٣٣)؛ فالإحصاء إجراء محفوف بالخطر وينبغى على المرء أن يرعى فيه محاذير دينية. وتلقى النصوص الجديدة من مارى الضوء على فقرات من الكتاب المقدس منها: «إِذَا أَخَذْتَ كَمِّيَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِحَسَبِ الْمَعْدُودِينَ مِنْهُمْ يُعْطُونَ كُلُّ وَاحِدٍ فِدْيَةَ نَفْسِهِ لِلرَّبِّ عِنْدَمَا تَعُدُّهُمْ لِئَلاَّ يَصِيرَ فِيهِمْ وَبَأٌ عِنْدَمَا تَعُدُّهُمْ» (الخروج ٣٠: ١٢). وبتجاهله هذا الحق الإلهى جلب داود وباء على شعبه (صموئيل الثانى ٢٤: ١٠-١٥). ومع ذلك كانت الحرب تتحول تدريجيًا إلى أمر غير دينى، وفرض نظام التجنيد نفسه عليهم فى نهاية الأمر. ولا داعى للشك فى وجود عملية تسجيل المجندين فى عهود كل من آسا (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤-١٨) ويهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤-١٨) وأمصيا (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ٥) وعزيا (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١-١٣). ويستدل من بعض التفاصيل أن كاتب أخبار الأيام استعان بالمصادر القديمة. ومع ذلك فلا مجال لإنكار أنه أدخل فى نصه أرقامًا من المستبعد أن تكون مبالغًا فيها.

الفصل الثانى

المدن الحصينة وحرب الحصار

كانت مدن كنعان القديمة التى كانت كل منها مركزًا لدويلة ضئيلة يحيط بها سور واقٍ وتحميها أبراج وبوابات حصينة. واللوحات المصرية التى تصور الحملات التى قادها فراعنة الإمبراطورية الحديثة تقدم صورة لشكل هذه المدن، والحفائر التى تمت فى فلسطين تسمح لنا بدراسة تخطيط هذه الدفاعات والتقنيات المتبعة فى بنائها. ومما لا شك فيه أن هذه البلدات الشديدة التحصين كانت تلقى الرعب فى قلوب الغزاة من بنى إسرائيل (العدد ١٣: ٢٨) إذ كانت أسوارها «تطاول السماء» (التثنية ١: ٢٨)؛ وكانت البلدات الحصينة تحيط بها الأسوار العالية وتحميها بوابات ومزاليج (التثنية ٣: ٥). وبعد غزو بنى إسرائيل لهذه البلدات واحتلالها حرصوا على إعادة بناء الدفاعات (ولو أن الشواهد الأثرية على ذلك لا تبدأ إلا فى عهد شاول)؛ وأبقوا على ما تبقى منها ورمموها حين دعت الضرورة. وحيثما كان الدمار تامًا أعادوا بناء الأسوار بطرق جديدة وطبقوا هذه الطرق الجديدة على البلدات التى أنشأوا بأنفسهم. وهذه التحصينات الأخيرة التى أعاد بنو إسرائيل تخطيطها أو أقاموها هى كل ما يهمنا فى هذا المقام.

١. البلدات الحصينة

كانت كل بلدة (عِير) يحيط بها فى العادة سور يميزها عن أية قرية مفتوحة (حاسِر: انظر اللاويين ٢٥: ٣١). أما البلدة التى تحميها منشآت ثابتة فكانت تسمى «بلدة

حصينة» (عِير مِبصار: انظر إرمياء ٣٤: ٧ والعديد من النصوص الأخرى). وكان سكان الحى جميعًا يحتمون بهذه الدفاعات فى وقت الخطر (إرمياء ٤: ٥ و٨: ١٤). وتطالعنا قائمة بالبلدات الحصينة وإشارات متفرقة إليها فى العهد القديم. ولكن مع أن هذه النصوص تلقى بعض الضوء على نظام حماية البلاد فالمعلومات منقوصة ولا تصدق إلا على عهود بعينها.

كان أول أهداف داود بعد الاستيلاء على أورشليم أن يبنى سورًا حولها (صموئيل الثانى ٥: ٩) وهو ما ينبغى أن نأخذ معناه بأن ما فعل كان مجرد ترميم أسوار اليبوسيين. ولا يرد بالكتاب المقدس أى ذكر لعمل مماثل خارج العاصمة فى عهده ولكن المؤكد أنه أمن الدفاعات فى مواضع أخرى أيضًا، وينسب إليه الآثاريون بناء أسوار تل بيت مرسيم وبيت شِمِش. ومن الواضح أن حاميات العجلات الحربية التابعة لسليمان كانت تتمركز فى بلدات حصينة، وفى مجدّو عثر الآثاريون على بوابة وسور معاصرين للإسطبلات.

وهناك فقرة واحدة فى أخبار الأيام لا مقابل لها فى سفرى الملوك تقدم قائمة بخمسة عشر موضعًا حصنها رحبعام (أخبار الأيام الثانى ١١: ٦-١٠). وليس هناك ما يبرر إرجاع هذا النص لعصر يوشيا كما فعل بعض الباحثين. فهذه معلومات تاريخية سليمة تسجل حقيقة تتصل بعهد رحبعام إذ أثبتت حملة شيشق فرعون مصر على فلسطين (الملوك الأول ١٤: ٢٥) أن البلاد كانت فى حاجة لدعم دفاعاتها. وكان هناك خط من البلدات الحصينة يحمى الطريق الوعر الممتد من الجنوب باتجاه أورشليم ويسيطر على الصحراء الشرقية: أورشليم، بيت لحم، إيتام، تقوع، بيت صور، حبرون، زيف. ومن زيف غربًا كانت الجبهة الجنوبية تحميها أدورايم ولخيش

وجَت. ومن جت شمالاً كانت المعابر الرئيسة بين تلال يهوذا مغلقة على الجانب الغربي بالبلدات التالية: (١) جت ومريشة (٢) عزيقة وسوكو وأدولام (٣) سُريا (٤) أيالون. ولم تكن هذه الحصون ممتدة على طول جبهات المملكة بل بنيت على طول مسالك تسمح بالمقاومة، وفى النقاط الإستراتيجية ربما كانت القائمة غير مكتملة فلا تشير إلا إلى النقاط الجديدة التى بناها رحبعام دون أن تشمل البلدات التى حصنها داود وسليمان والتى كانت لاتزال قائمة.

وكانت الجبهة الشمالية لاتزال مفتوحة إذ كانت الحدود بين مملكتى إسرائيل ويهوذا الجديدتين غير مرسمة فى البداية. وحاول بعشا ملك إسرائيل أن يحصن الرامة على بعد ستة أميال شمال أورشليم إلا أن آسا ملك يهوذا طرده ووسع حدوده حتى جبع بنيامين والمصفاة التى أعدها للدفاع (الملوك الأول ١٥: ١٧-٢٢). كما استعاد بلدات حصينة أخرى فى يهوذا كما ورد فى الملوك الأول ١٥: ٢٣ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٥-٦. وكانت لاتزال تعمل فى عهد يهوشافاط الذى أنزل بها قوات (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢، ١٩ و١٩: ٥). وبالإضافة إلى أعماله فى أورشليم (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ٩) شيد عزيا قلاعًا فى الصحراء وحسّن أساليب الدفاع (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٠ و١٥) وسنعود فيما بعد إلى هذين النصين الأخيرين.

وإلى جانب إعادة بناء فرقة العجلات الحربية بنت يهوذا «العديد من البلدات الحصينة» (عزرا ٨: ١٤) فى القرن الثامن؛ ويباهى سنحاريب بأنه حاصر ستًا وأربعين بلدة حصينة فى يهوذا واستولى عليها. كما تنص الرواية التوراتية على أن سنحاريب هاجم حصون يهوذا واستولى عليها (الملوك الثانى ١٨: ١٣) وتذكر لخيش ولبنة بالاسم (الملوك الثانى ١٨: ١٧ و١٩: ٨) ولم تنجُ أورشليم نفسها إلا بمعجزة.

(هناك لوحة جدارية أشورية فى غاية الأهمية لاتزال باقية تمثل استيلاء سنحاريب على لخيش.) ولا ندرى إلى أى مدى كان إصلاح الدمار الذى أنزل الأشوريون. وواصل منسَّى (أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١٤) الأعمال الدفاعية التى قام بها حزقيا (أخبار الأيام الثانى ٣٢: ٥ وانظر أشعياء ٢٢: ٩-١١) وليس هناك مبرر للشك فى هذه المعلومة الدقيقة من كاتب أخبار الأيام. ونعلم يقينًا أن الشعب قبل الدمار النهائى الذى حاق بمملكة يهوذا بفترة قصيرة كان يعول على البلدات الحصينة (إرمياء ٥: ١٧) وأن بلدتين - لخيش وعزيقة- صمدتا أمام نبوخذنصر إبان حصار أورشليم (إرمياء ٣٤: ٧)؛ وورد ذكر هاتين البلدتين أيضًا فى شقفة عثر عليها فى لخيش ونقشت فى العصر نفسه.

وبعد انتصارهم هدم الكلدانيون حصون أورشليم (الملوك الثانى ٢٥: ١٠) وحصون كل بلدة فى يهوذا (مراثى إرمياء ٢: ٢، ٥) وتؤكد الحفائر الأثرية ذلك. ولم تجرِ إعادة بناء أسوار أورشليم إلا فى عصر نحميا وأسوار بلدات أخرى كجازر وبيت صور فى العصر الهيلينى.

ولا يمدنا الكتاب المقدس إلا بقليل من المعلومات عن المملكة الشمالية. فقام يربعام بتحصين شكيم وفنوئيل فى عبر الأردن (الملوك الأول ١٢: ٢٥). وسبق أن أشرنا إلى مشروع بعشا غير المكتمل فى الرامة (الملوك الأول ١٥: ١٧ وما بعدها). وفى عصر آخاب أعيد بناء أريحا وتم تحصينها ببوابة (الملوك الأول ١٦: ٣٤). وفى رسالته إلى شيوخ السامرة (الملوك الثانى ١٠: ٢) يقول ياهو إنهم كان عندهم «مدينة حصينة». والنص المسّورى غالبًا ما يتم تصحيحه إلى صيغة الجمع «مدن حصينة» ولكن لا شك أن المفرد أصح إذ يشير إلى السامرة وحدها. وكانت فى السامرة

دفاعات قوية، ما يستدل عليه من الحصارات الطويلة التى صمدت لها (الملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها والملوك الثانى ٦: ٢٤ وما بعدها و١٧: ٥ و١٨: ٩-١٠) وهو أمر أكدته الحفائر. وخارج الكتاب المقدس يشير نصب ميشع إلى بلدات عتاروث وياهاً بأنها «بنيت» (أى تم تحصينها) فى موآب على يد كل من عُمرى وآخاب. وتعزى ندرة المعلومات التوراتية إلى الأصل اليهوذى للأسفار التاريخية، ولا ينبغى لهذه الندرة أن تضلنا؛ فمما لا شك فيه أن المملكة الشمالية كان لها نظام دفاعى لا يقل قوة عن نظيره فى يهوذا.

وطالما كانت هناك فرقة للعجلات الحربية ومرتزقة كان جنودهما المحترفون زادًا لحاميات الحصون، ولكننا لا نعلم كيف كان يتم تنظيم هذا التزويد. كل ما نعرفه أن يهوشافاط عين قوات فى بلدات يهوذا الحصينة وأن أورشليم كانت بها حامية وفرقة ضباط تمثلان العمود الفقرى للجيش الإلزامى (انظر أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢، ١٣ب-١٩). والأرقام الواردة خيالية ولكن فيما عداها قد تكون المعلومات مستقاة من مصدر قديم. ففى أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١٤ عين منسّى ضباطًا فى بلدات يهوذا الحصينة؛ ولكن لم يرد ذكر لإرسال قوات معهم. على أى كان هذا عقب القضاء على قوة يهوذا العسكرية على يد سنحاريب، وربما تم خفض حاميات الحصون إلى قوات رمزية فى تلك الأيام الأخيرة من عمر المملكة؛ فكانوا يستعينون بعمال السخرة (على غرار النموذج الشديد القدم المشار إليه فى الملوك الأول ١٥: ٢٢) للحفاظ على الدفاعات فى حالة استعداد، وفى أوقات الأزمات كانوا يزودونها بمدافعين يعينون على الفور.

واستند البعض إلى أخبار الأيام الأول ٢٧: ١-١٥ وزعموا أن الحصون كانت تزود بعناصر من المجندين الإلزاميين ممن كانوا يدخلون الخدمة بالدور لمدة شهر فى السنة، إلا أن معنى هذا النص وقيمته غير مؤكدين.

٢. الحصون

يساعد علم الآثار على فهم الشواهد التوراتية بالكشف عن تخطيط الدفاعات وطرق بنائها. وسبق أن ذكرنا أن بنى إسرائيل جددوا بعضًا من حصون الكنعانيين القديمة؛ وإذا نحينا هذه الحصون جانبًا يمكن التفرقة بين نوعين من حصون إسرائيل: حصون مدرعة وأخرى بها جدران ناتئة.

والحصن المدرع سور على طوله غرف صماء كان يتم ملءها بالتراب أو الطوب أو يتم استغلالها كمخازن. والغرض من هذه الغرف توسيع الحصن وبالتالى تقويته مع الاقتصاد فى البناء بتوفير المخازن اللازمة لأية حامية. وكُشف عن نموذجين لهذا النوع فى تل بيت مرسيم (دبير القديمة) وفى بيت شِمِش، وكلاهما يرجعان إلى عهد داود أو سليمان؛ كما كُشف عن نماذج مشابهة بتل قصيلة بالقرب من يافا (ترجع إلى الاحتلال الإسرائيلى الأول ربما فى عهد سليمان). ويبدو أن هذا النوع من الاستحكامات نشأ فى آسيا الصغرى؛ فهناك نموذج له فى بوغاز كوى ومرسين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر قبل الميلاد وفى تاريخ لاحق فى قلاع سنجرلى وشرشيمش. وفى فلسطين استُبدل به نمط ذو جدران ناتئة ولكن لا يزال هناك نموذج للحصون المدرعة فى السامرة بأسوار القصر، والأرجح أنها بنيت على يد آخاب فى القرن التاسع قبل الميلاد. وكُشف عن حصن مدرع آخر من تلك الحقبة أيضًا فى الرمث وراحيل جنوب أورشليم.

وفى تشييد حصونهم كان البناءون الكنعانيون يحرصون على محاذاة جرف التل قدر الإمكان وبالتالى كانوا غالبًا ما يتبعون خطًا منحنيًا أو يكسروا خط الجدران المستقيم؛ وبذلك حصلوا على سلسلة من الجدران الناتئة. واتخذ هذا الأسلوب قاعدة فى بعض حصون إسرائيل حتى حين لم تكن حالة الأرض تستدعى ذلك. وكان أوضح سبب لذلك إيجاد سلسلة من البروزات تعطى دفاعًا أكفأ ضد عدو دنا من الأسوار. لكن هذه البروزات كانت فى بعض الحالات غير ضرورية ولم تكن تزيد نطاق الأسلحة بأية صورة من الصور؛ وكان الغرض الأول منها تقوية الحصن دون زيادة سمك أسواره؛ فتعدد الزوايا وتداخلها وشدة تثبيتها فى الأرض كان يزيد من قدرة الأسوار على صد المجانيق وأساليب المغيرين فى الهدم. وتعد مجدّو مثالاً جيدًا على ذلك وربما ترجع إلى حقبة لاحقة على عهد سليمان؛ فكانت البلدة كلها يحيط بها حصن عرضه أربع ياردات ومقسم إلى أطوال طول كل منها ست ياردات بنيت بصورة تبادلية: نصف ياردة إلى الأمام ومثله إلى الخلف. وهذا التصميم مطبق فى حصن تل النسبة (المصفاة) ولو أنه أقل انتظامًا وقد يرجع إلى عصر آسا الذى حصن المصفاة (الملوك الأول ١٥: ٢٢). وهناك تخطيط مماثل بتل الدوير (لخيش). وهذه الأسوار ذات الجدران البارزة مدعمة بأبراج متناثرة هنا وهناك؛ وهناك اثنا عشر منها فى المصفاة. أما فى جازر فالجدران الناتئة الخارجية والداخلية على طول حصن يرجع للقرن التاسع أو العاشر ليست متوازية بل تسير فى اتجاهات عكسية، ما يوفر سلسلة من التعزيزات والأبراج العريضة بطول الحصن كله. هذه البروزات أو الأبراج كانت تسمى «زوايا» أو «أركان» (يناه: أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٥ وصفنيا ١: ١٦ و٣: ٦).

وحصون من هذا النوع يمكن حمايتها بأحدور يستغل انحدار التل (كما فى المصفاة) أو بسور أمامى يُبنى على مسافة إلى أسفل (كما فى لخيش). وهذا السور الأمامى هو الـ 'حِل' المشار إليه فى أشعياء ٢٦: ١ وفى مراثى إرمياء ٢: ٨ وفى العدد ٣: ٨ فى مقابل الـ 'حوماه' أو الحصن. ونص صموئيل الثانى ٢٠: ١٥-١٦ واضح ولا يحتاج إلى تصحيح؛ فإبان حصار آبل بيت معكة، أقاموا سدًا ترابيًا على السور الأمامى (حِل) وبدأوا فى الحفر تحت الحصن (حوماه) لتقويضه.

ولا نعرف شكل قمة هذه الأسوار. وعلى ضوء ما عثر عليه فى مجدّو ذهب البعض إلى أنها كان يعلوها عرائس (شرافات مسنَّنة) - وهو مشهد تؤكده بعض المشاهد الأشورية؛ إلا أن صلة الأعمال الحجرية التى عثر عليها فى مجدّو بالحصن افتراضية. فكلمة شِمِش قد تعنى «فتحة» فى أشعياء ٥٤: ١٢ وفى المزامير ٨٤: ١٢ ولكنها (من معناها الدارج «شمس») قد تعنى أيضًا أتراسًا مستديرة على قمة الأسوار. ونجدها على قمة الحصن فى اللوحة الجدارية الأشورية التى تصور الاستيلاء على لخيش. ويمكن مقارنة ذلك بما ورد فى سفر حزقيال (٢٧: ١١): «عَلَّقُوا أَتْرَاسَهُمْ عَلَى أَسْوَارِكِ»، وفى نشيد الأنشاد ٤: ٤: «عُنُقُكِ كَبُرْجِ دَاوُدَ ... أَلْفُ مِجَنٍّ عُلِّقَ عَلَيْهِ».

بنيت كافة استحكامات إسرائيل التى كشفت عنها الحفائر حتى الآن فى النصف الأول من عصر المملكة بين ١١٠٠ و٩٠٠ ق. م. ويصعب تحديد أية سمات لحصون الحقبة التى تلت. وفى بعض البلدات كالعاصمتين ومدن الحاميات أبقى بنو إسرائيل على الدفاعات فى حالة جيدة أينما وجدت أما فى غيرها فتركوها تتداعى وقنعوا بالحماية التى وفرتها لهم الحصون شبه المنهدمة أو بصف البيوت الذى بنى على أنقاضها؛ وكانت هذه البيوت لصيقة ببعضها البعض بلا نوافذ على الواجهة. ولم يتم

الإبقاء إلا على قليل من النقاط المنيعة كالبوابات والأبراج والجدران الناتئة. والمرجح أن معظم «بلدات يهوذا الست والأربعين الحصينة» التى استولى عليها سنحاريب فى سنة ٧٠١ ق.م كانت دفاعاتها ضعيفة أيضًا، وليس فى علم الآثار أو التاريخ ما يبرر الثقة التى وضع أهل يهوذا فى «مدنهم الحصينة العديدة» فى القرن الثامن (هوشع ٨: ١٤ وإرمياء ٥: ١٧).

٣. البوابات والقلاع الحصينة

كانت البوابة حصينة بصورة خاصة. ففى البلدات الكنعانية كانت البوابة ذات الكلابات (زوجان أو ثلاثة من الأعمدة المستطيلة الناتئة فى المدخل) تمثل نمطًا سائدًا. وكان الغرض منها تقوية الأسوار وإقامة حواجز متتالية. وأبقى بنو إسرائيل على هذا النوع من البوابات واستعملوه بعد إدخال تعديلات عليه أو بدون تعديلات فى بيت شمش وشكيم ومجدّو وترسة وبنوا بضع بوابات تشبهها فى أوائل عصر المملكة. ولكن سرعان ما بدأت أعمدتها فى النتوء بدرجة تفوق الأعمدة الكنعانية بكثير حتى شكلت حجيرات عند المدخل لإيواء الحراس. وتعد بوابة سليمان فى مجدّو مثالاً جيدًا على ذلك؛ وكان بها أربعة أزواج من الأعمدة الناتئة من جدران ولو أنها كانت حالة استثنائية فى ذلك؛ وهناك تخطيط مطابق من الحقبة نفسها منفذ فى حازر وجيزر أيضًا. (يلاحظ أن حزقيال يتنبأ باتباع التخطيط نفسه فى أروقة الهيكل: انظر حزقيال ٤٠: ٦-١٦). وكان لبوابة عصيون جابر -وهى أيضًا من عهد سليمان- ثلاثة أزواج من الأعمدة الناتئة من جدران ولعلها كانت أول بوابة إسرائيلية بتل الدوير بها ثلاثة أزواج أيضًا. وفى الحقبة التالية لم يكن ببوابة مجدو إلا زوجان كنظيرتها بتل النسبة وكأقدم بوابة بتل بيت مرسيم. وفى

بعض الحالات كما فى تل النسبة وفى البوابة المعدلة بشمال تل الفرعة (= ترسة) وفيما بعد بتل الدوير ثبتت مقاعد فى الجدار، ما يذكرنا بالنصوص التوراتية التى تتحدث عن الشيوخ الذين كانوا يجلسون على البوابة للفصل فى القضايا أو مناقشة شؤون بلدية.

وكانت القاعدة وجود برجين إما على جانبى البوابة أو ناتئين أمامها مباشرةً، وفى بعض الحالات كان هناك نتوء آخر أمامها وله مدخل تمهيدى كما فى مجدو. وكان محور البوابة يجرى بصورة عامة بزوايا يمنى باتجاه السور ولكنه فى تل النسبة كان يجرى موازيًا له، وكان الدخول عبر منحنى واسع فى خط الاستحكامات.

وفى أواخر عصر المملكة ظهر نمط آخر من البوابات بمدخل غير مباشر، وكانت بوادره فى البوابة السليمانية بمجدو. واكتشف مثال جيد لهذا النمط بتل الدوير حيث نجد نتوءًا يغطى المدخل، وكان لابد من السير أولاً بحذى السور قبل دخول ساحة بها منحنى بسيط يؤدى إلى البوابة العادية التى كانت تقف مفتوحة فى سور البلدة. وظهر تطور آخر أدى إلى ظهور بوابة متعرجة ومن أمثلتها آخر بوابات تل بيت مرسيم، وعادت إلى الظهور فى حقبة لاحقة فى بلدات الشرق.

وإلى جانب الدفاعات التى وفرتها البوابات الحصينة وأبراج السور كان لمدن العواصم سور آخر يحيط بها وتحصينات تغلق القصر الملكى ومبانيه الملحقة وهو الموقع المرتفع الحصين من البلدة. وأوضح أمثلته فى السامرة حيث كان هناك سور مدرع يعلوه برج ضخم يحيط بالقصر وبه مستودعات ومخازن أسلحة. وكان بأورشليم ما يماثل ذلك فى «مدينة داود» التى كانت حصن صهيون فيما سبق (صموئيل الثانى ٥: ٧ و٩). وكان لربة العمّونية موقع مرتفع حصين أيضًا اجتاحه

داود بعد أن اجتاح يوآب أسفل المدينة (صموئيل الثانى ١٢: ٢٦-٢٩). وكانت البلدات الأخرى بها حصن واحد على الأقل يبنى فوق أعلى نقطة فيها، وكان الأهالى يتجمعون عنده كآخر معقل لهم. وكشفت الحفائر عن بعض من هذه الحصون يرجع إلى الحقبة الإسرائيلية ولكنها مشوهة تمامًا. وأقدمها بتل الفول (= جبعة) عاصمة شاول)؛ وكان مبنى مستطيل الشكل به سور مدرع وأبراج فى أركانه. ويمكن التعرف على غيره فى تل زكريا (= عزيقة) وتل الحيسى (= إيجلون؟) وتل تعنك (تعنك). والتخطيط متعدد الأضلاع دائمًا وبه أبراج صغيرة ودعامات لتقوية الأسوار.

هذه الاستحكامات داخل البلدة تسمى 'مِجدَل' وهو مصطلح يترجم عادةً بمعنى «برج»، وهو فى الحقيقة يدل على الأبراج أو الاستحكامات التى تقام فوق الحصون أو بالقرب منها فى إرمياء ٣١: ٣٨ وفى أخبار الأيام الثانى ١٤: ٦ و٢٦: ٩، ١٥ و٣٢: ٥ وفى نحميا ٣: ١، ١١، ٢٥ - وكلها نصوص متأخرة. إلا أن هذا اللفظ فى نصوص أقدم يعطى معنى «قلعة» أو «برج حصين» بما يقابل الكلمة اللاتينية castellum. وهو ما يفسر قصة أبيمالك فى تاباص: إذ تتعرض البلدة للغزو ولكن «كَانَ بُرْجٌ قَوِيٌّ فِي وَسَطِ الْمَدِينَةِ فَهَرَبَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَكُلُّ أَهْلِ الْمَدِينَةِ» (القضاة ٩: ٥٠ وما بعدها). ولا شك أننا ينبغى أن نفسر القصة الأصعب لدمار شكيم والتى تسبق هذه القصة مباشرةً (القضاة ٩: ٤٥-٤٩) فى ضوء هذا النص: فالبلدة تتعرض للغزو، لكن نزلاء مِجدَل شكيم يحتمون بسرداب معبد بيت بريث حيث يُحرقون أحياءً فى النهاية؛ وهذا الـ 'مِجدَل' هو قلعة شكيم وبه معبد حصين وكشفت عنه حفائر تل بلاطة موقع شكيم القديمة. ومع ذلك ذهب البعض إلى أن 'مِجدَل شيخِم' اسم

مكان وأن المكان كان يختلف عن شكيم. وورد ذكر «قلعتين» أخريين فى فنوئيل (القضاة ٨: ٩، ١٧) ويزرعيل (الملوك الثانى ٩: ١٧).

ومعنى «قلاع» (castella فى اللاتينية) أقرب إلى الـ 'مِجدَليم' !!. تى شيد كل من عزيا ويوثام فى الصحراء (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٠ و٢٧: ٤). ويمكن التعرف على أحد هذه الحصون الصغيرة يرجع إلى ما قبل عصر عزيا فى القديرات بالقرب من قادش؛ ويذكرنا تخطيطه بقلعتى تل زكريا وتل الفول. وتم التعرف مؤخرًا على حصن آخر فى خربة غزة على بعد حوالى عشرين ميلاً شرق بئر سبع. ونخرج من ذلك بتفسير لأسماء الأماكن المركبة مع كلمة 'مِجدَل': فهى مواقع صغيرة حول قلعة صغيرة (ويمكن مقارنتها بأسماء الأماكن الفرنسية المركبة مع château أو Châtel- أو Castel). وعندما يكون المقطع الثانى أحد أسماء الإله مثل 'مِجدَل إيل' أو 'مِجدَل جاد' فإن هذه «القلعة» تكون معبدًا حصينًا كما فى بيت بريث بشكيم.

وشيد يوثام 'مِجدَليم' و 'بيرَنيوت' (قِلَعًا وَأَبْرَاجًا، أخبار الأيام الثانى ٢٧: ٤). ويبدو أن اللفظين مترادفان والأخير أحدث (انظر أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٢). فالمفرد 'بيراه' فى نصوص لاحقة يحل محل 'مِجدَل' عندما تكون الإشارة إلى قلعة داخل بلدة ومن ثم فهى تستعمل مع قلعة أورشليم فى عهد نحميا (نحميا ٢: ٨ و٧: ٢) ويرد المسمى نفسه فى الخارج مع قلعة شوشة أو بلدة شوشة الحصينة كلها (نحميا ١: ١ ودانيال ٨: ٢ وفى مواضع متفرقة بسفر إستير) ومع حصن إكباتان (عزرا ٦: ٢ بيرتا الصيغة الآرامية).

وفى قصرى ترسة والسامرة كان هناك موقع شديد المنعة يسمى عَرمون (الملوك الأول ١٦: ١٨ والملوك الثانى ١٥: ٢٥) وهو الحصن. واللفظ بصيغة الجمع يعنى البيوت

الحصينة فى أورشليم (إرمياء ١٧: ٢٧ ومراثى إرمياء ٢: ٧ والمزامير ٤٨: ٤، ١٤ و١٢٢: ٧) أو فى غيرها (عاموس ١: ٤، ١٢ و٢: ٢، ٥ إلخ).

٤. حروب الحصار

كانت الحصون والاستحكامات توفر للبلدات حماية فعالة من المغيرين الذين كانت أسلحتهم الوحيدة البعيدة المدى القوس والمقلاع؛ فكان عليهم أن يلجأوا إلى الخدع الحربية أو الحصار.

والخدع الحربية أسلوب يطالعنا فى قصص الغزو. فيرسل يشوع جاسوسين لاستطلاع دفاعات أريحا؛ ويتصل الجاسوسان براحاب ويتفقا معها على علامة (يشوع ٢). ومن الواضح أن هذه القصة كل ما تبقى من رواية تفسر غزو أريحا بخديعة من راحاب؛ رواية حجبتها رواية أخرى عن تداعى أسوارها بمعجزة. والنص الخاص ببيت إيل لا يحتاج لإيضاح: فيدل أحد الخونة الجواسيس على ممر دخل بنو إسرائيل عبره (القضاة ١: ٢٣-٢٥). وفى حالات أخرى أخرجوا المدافعين من البلدة بالخديعة، ففى عاى يتظاهر بنو إسرائيل بالفرار فتخرج البلدة فى أعقابهم فتدخل البلدة فرقة كان يشوع أخفاها وتضرم النار فى البلدة (يشوع ٨: ٣-٢٢). وهذه خدعة تقليدية استغلت بنجاح فى مناسبة أخرى فى جبعة إبان الحرب على بنى بنيامين (القضاة ٢٠: ٢٩-٤١). وارتاب ملك إسرائيل فى لجوء الآراميين إلى الخدعة نفسها حين رفعوا الحصار عن السامرة (الملوك الثانى ٧: ١٢). وأخيرًا تمكنت جماعة من الناس من الدخول بغتة، ما فعله داود على ما يبدو فى غزوه لأورشليم (صموئيل الثانى ٥: ٧-٨) إذ تسلق يوآب النفق المؤدى من عين الماء إلى قلب البلدة.

كان يمكن لأى عدو قوى أن يستغنى عن مثل هذه الحيل، فكان يمكن أن ينزل الرعب فى بلدة فتفتح أبوابها أو تقبل شروطه (انظر التثنية ٢٠: ١٠-١١). فكان أهالى يابيش جلعاد مستعدين للاستسلام لناحاش العمونى لولا أن شروطه كانت قاسية (صموئيل الأول ١١: ١ وما بعدها). وعندما عسكر بن هدد بجنوده تحت أسوار السامرة وافق آخاب على أول مطلب فرضه (الملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها). وسعى رسول سنحاريب لفرض الاستسلام على أورشليم عن طريق وصف قوة الأشوريين وفظائع الحصار وعدم جدوى المقاومة (الملوك الثانى ١٨: ١٧ وما بعدها).

وإذا استحال غزو بلدة بالخديعة أو المباغتة أو فشلت المفاوضات كان المغيرون يضطرون لتسلق سورها. وكانوا يعسكرون قرب البلدة (صموئيل الثانى ١١: ١ والملوك الأول ١٦: ١٥-١٦ إلخ) ويسدون الطرق ويحتلون مناهل الماء (انظر النص المتأخر ليهوديت ٧: ١٢، ١٧-١٨) وينتظرون حتى ينال الجوع والعطش من أهلها (الملوك الثانى ٦: ٢٥ وما بعدها؛ يهوديت ٧: ٢٠ وما بعدها). وكان المغيرون ينهكون المدافعين المتمركزين فوق الأسوار (الملوك الثانى ٣: ٢٥). وقد يسعى المحاصَرون لكسر الحصار بشن هجمات متكررة (صموئيل الثانى ١١: ١٧ والملوك الأول ٢٠: ١٥-٢١) أو محاولة الفرار إن ظنوا أنهم هزموا (الملوك الثانى ٣: ٢٦ و٢٥: ٤).

وإذا اشتدت المقاومة أو بدت على المدافعين سمات الوهن كان المحاصِرون يعجلون بقرار الهجوم. كان الترس يُقذف على السور ليحدث منحدرًا ويهيئ مدخلاً إلى البلدة؛ وقد يحاول الجنود اختراق السور (ورد وصف هذه العملية فى حصار آبل بيت معكة فى عهد داود: صموئيل الثانى ٢٠: ١٥-١٦). وهذا المنحدر أو المتراس يسمى 'سولَلاه' (انظر مرة أخرى سنحاريب فى أورشليم: إرمياء ٣٢: ٢٤

و٣٣: ٤، والكلدانيين فى أورشليم، ونصوص حزقيال التى سترد فيما بعد). وكانت تتم محاولة إضرام النار فى البوابات (القضاة ٩: ٥٢). وعندما كان المغيرون يصلون إلى سفح الحصن كانوا ينكشفون أمام هجوم المدافعين الذين كانوا يضاعفون جهودهم فى تلك اللحظة الحرجة، ففى تاباص قُتل أبيمالك بحجر رحى رمته امرأة (القضاة ٩: ٥٣). إلا أن المدافعين كقاعدة لم يكن لديهم إلا هذه الأسلحة العادية. فحسب ما ورد أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٥: «وَعَمِلَ عزيا فِى أُورُشَلِيمَ مَنْجَنِيقَاتٍ اخْتِرَاعَ مُخْتَرِعِينَ لِتَكُونَ عَلَى الأَبْرَاجِ وَعَلَى الزَّوَايَا، لِتُرْمَى بِهَا السِّهَامُ وَالْحِجَارَةُ الْعَظِيمَةُ». واستقر الظن على أن هذه المجانيق كانت نوعًا من المدفعية أو الصواريخ أو المقاليع؛ ومن ينكرون على عزيا أن ينال شرف حيازة آلات لم تكن فى حيازة الأشوريين أنفسهم ينكرون قيمة النص التاريخية. والحقيقة أن هذا النص يشير إلى شىء مختلف تمامًا؛ فهذه «الآلات» لم تكن سوى إطارات وضعت كأطناف على طول أستار السور والحصون بحيث يتمكن الرماة من التصويب، على سفح السور دون التعرض لقذائف العدو. وكانت تماثل السياجات الخشبية التى كانت تستعمل فى العمارة العسكرية فى العصور الوسطى. والحقيقة أن هذه الأدوات تعلو أسوار لخيش بالفعل فى اللوحة الجدارية الأشورية الخاصة بفتح المدينة. ولم يحدث أن استعمل اليهود آلات للهجوم على البلدات أو للدفاع عنها قبل الحروب المكابية وبدأوا بعدها فى محاكاة الإغريق الذين كانوا يقاتلونهم (المكابيين الأول ٦: ٢٠، ٥١-٥٢ و١١: ٢٠ و١٣: ٤٣ وما بعدها).

وردت القواعد الدينية لحروب الحصار فى التثنية ٢٠: ١٠-٢٠. فإذا كانت البلدة فى أرض أجنبية ينبغى عرض شروط الاستسلام عليها أولاً؛ فإن فتحت أبوابها يجوز

إخضاع أهلها للسخرة ولا شىء أكثر؛ أما إن أبت فينبغى محاصرتها وقتل رجالها ويجوز أخذ كل شىء فيها من بشر ومنقولات غنيمة.

وإذا كانت البلدة كنعانية تقع داخل حدود «الأرض الموعودة» وجب قتل أهلها جميعًا دون عرض الاستسلام عليهم. وفى حصار أية بلدة يجب ترك الأشجار المثمرة قائمة، أما الأشجار الأخرى فيجوز اجتثاثها واستغلالها فى أعمال الحصار. ولم تكن هذه الأحكام تتبع دائمًا فى العصور الأولى (الملوك الثانى ٣: ١٨، ٢٥)، وعندما ظهر التثنية فى عهد يوشيا لم تأت أية مناسبة لتطبيق أحكامها؛ فلم يعد هناك كنعانيون لكى تتم إبادتهم ولم يعد هناك احتمال لقيام بنى إسرائيل بمحاصرة بلدات أجنبية إذ انهمكوا فى الدفاع عن بلداتهم ضد الأشوريين.

كان الأشوريون فى الماضى سادة الحصار بالتطويق، وتقدم آثارهم صورة واضحة للطرق التى اتبعوا فى الهجوم. فكانوا يطوقون المدينة المحاصرة بالمتاريس ويقيمون المنحدرات ويعدون الآلات. وكانت هذه الآلات عبارة عن متاريس أو حواجز دفاعية نقالة تأوى الرماة وجنود المنجنيق وهو عبارة عن عارضة خشبية طويلة ذات رأس مكسو بالمعدن لدك الأسوار. وكان أهل المدينة يرمون هذه الآلات بالشعلات الملتهبة والأحجار أو يحاولون شل حركة المجانيق بتثبيتها فى خطاطيف محكمة. وكان المشاة يشنون هجماتهم خلف الآلات بغطاء من النار من رماتهم؛ وكان هؤلاء الرماة بدورهم يحميهم ستار نقال يحمله العبيد. وما أن يحدث المنجنيق ثغرة فى الأسوار يتدافع المهاجمون للدخول منها؛ وبغير ذلك كانوا يتسلقون الأسوار بسلالم. وفى اللوحة الجدارية التى تصور فتح لخيش تبدو هذه الطرق المختلفة للهجوم واضحة، وتنص حوليات سنحاريب على أن الملك استولى على بلدات يهوذا

«بالاستعانة بمتاريس ترابية ومنحدرات تعلو إلى الأ ار وبهجوم المشاة والأنفاق والثغرات». وتورد النصوص التوراتية الألفاظ العبرية المقابلة. فلفظ 'مَصور' يرد للدلالة على عمليات الحصار ككل. وسبق أن رأينا أن لفظ 'سولَلاه' كان يعني المتراس؛ وهذا المتراس كان يغطّى بالأحجار أو الكتل الخشبية لكى تعبر الآلات فوقه (انظر إرمياء ٦: ٦). ويعرف المتراس أو خندق التطويق بـ 'دايِق'، وستار الحصار الضخم 'صِنّة'، والمجانيق 'كَريم'. وعندما يتلقى حزقيال أمر الرب بمحاكاة حصار أورشليم يمسك بحجر يمثل المدينة ثم يقيم حولها خندقًا ومتراسًا ومجانيق (حزقيال ٤: ٢). وفى نص آخر يصور النبى نفسه نبوخذنصّر وهو يجرى قرعة للزحف على أورشليم «لنصب المجانيق أمام أسوارها وعمل متراس وحفر خندق» (حزقيال ٢١: ٢٧). وفى نبوءته بحصار صور (حزقيال ٢٦: ٨-٩) يطالعنا مسميان غامضان: «وَيَجْعَلُ عَلَى أَسْوَارِكِ 'قُبول'» (وهى نوع من المجانيق على ما يبدو) «وَيَهْدِمُ أَبْرَاجَكِ بـ 'حَرَبوت'» والمعنى الدارج لهذا اللفظ أى 'سيف' لا تخدم السياق، والأرجح أن المقصود به فى هذا السياق إما المجانيق ذات الرؤوس المدببة أو القذائف (انظر حزقيال ٢٠: ٢٥ حيث يرد بمعنى 'إزميل').

٥. إمدادات الماء

لم يكن يكفى لمن ضرب عليهم الحصار أن يحتموا بحصن منيع، بل كان عليهم أن يمارسوا حياتهم بداخله، وكانت إمدادات الماء مشكلة ينبغى حلها. وكانت تحل. فصمدت السامرة لأكثر من سنتين أمام الأشوريين فى ٧٢٣-٧٢١ ق.م، وصمدت أورشليم أمام نبوخذنصّر لمدة سنة ونصف السنة فى عام ٥٨٧ ق.م. واجتاحت المجاعة أورشليم (الملوك الثانى ٢٥: ٣) وكذلك السامرة إبان حصار الآراميين لها

(الملوك الثانى ٦: ٢٥)؛ ولكن لا خبر فى أى من الحالتين عن حدوث نقص فى الماء. فإذا لم تؤخذ الاحتياطات فى مثل هذه المواقف فالنتيجة كارثة محققة؛ ففى قصة يهوديت احتل جيش أليفانا عيون الماء خارج المدينة، وخارت قوى أهالى بيت فلوى من العطش بعد أربعة وثلاثين يومًا (يهوديت ٧: ٢٠-٢٢) فى حين لم يرد ذكر لمجاعة.

كان الكنعانيون يواجهون المشكلة بالفعل وقاموا بحلها بسبل شتى. وسنقصر مناقشتنا فى هذا المقام على المنشآت المائية التى أنشأ بنو إسرائيل أو أعادوا استغلالها. فلما كانت البلدات مبنية على تلال ولم تكن بها عيون ماء داخل أسوارها لم يكن هناك سوى ثلاثة حلول ممكنة تم اللجوء إليها كلها: (أ) شق نفق من داخل البلدة ينفذ من تحت الحصون إلى مصدر ماء خارج البلدة أو حفر قناة تجرى من مصدر ماء خارج البلدة إلى داخلها (ب) حفر آبار عميقة داخل البلدة تصل إلى مستوى المياه الجوفية (ج) إقامة صهاريج لجمع ماء المطر.

(أ) **أنفاق الماء**. هناك شواهد أثرية عليها فى أورشليم ومجدّو منذ العصر الكنعانى فصاعدًا، وفى جبعون فى العصر الإسرائيلى، وفى عيطام ويبلعام فى حقبة لا سبيل لتحديدها على وجه اليقين. ففى أورشليم هناك نفق وبئر محفور فى الصخور ويصل إلى عين جيحون وأعيد اكتشافه على يد الآثاريين، وربما كان المقصود من إشارة صموئيل الثانى ٥: ٨. وبذلك يصبح معنى هذا النص أن يوآب تسلقه ودخل المدينة عبره؛ ولفظ تسِنّور الوارد فى النص قد يعنى هذا النوع من القنوات، وامتد الاسم فى اللغة الدارجة ليشمل منشآت مماثلة. وفى مجدّو هناك ممر رأسى كنعانى شديد البدائية تم إحلال منشأة شديدة الإتقان محله وتم تعديلها مرات عدة فى عصر

مملكة إسرائيل، وهى بئر مستطيل ضخم بدرجات سلم تؤدى إلى ممر رأسى منحدر ومنه إلى نفق أفقى يصل إلى حوض ماء؛ وعندما كانت إمدادات الماء عادية كان الماء يتدفق حتى نهاية النفق الأفقى داخل الأسوار. وكان الممر الرأسى الذى كُشف عنه مؤخرًا فى جبعون يسير بحذى خط منحدر إلى عين الماء؛ وهو محفور كالنفق عدا فى الجزء الأوسط منه حيث كان خندقًا عميقًا مغطى بألواح حجرية. أما منشأتا عيطام ويبلعام فلم يتم استكشافهما بعد؛ وربما تم وصل منشأة عيطام باستحكامات البلدة على يد رحبعام (أخبار الأيام الثانى ١١: ٦).

وفى أورشليم ساعدت تضاريس الأرض على اتباع نظام أكثر عملية. فبعد أن هُجر الممر الرأسى الكنعانى القديم قام بنو إسرائيل بحفر قناة بحذى أحد جانبى وادى قدرون تجرى من عين جيحون؛ إلا أن هذه القناة تقع خارج السور وبالتالى كانت تخدم العدو فى الحصار لا البلدة. وفى مواجهة خطر هجوم الأشوريين كان لدى حزقيا نفق حفر تحت تل أوفل؛ وكان يأتى بالماء من عين جيحون إلى حوض داخل الأسوار. وكان إنجازًا كبيرًا لا يزال يمثل مصدرًا للماء؛ وعليه نقش حفر فى الصخر لتخليد الحدث وتُروى قصته بزهو فى الملوك الثانى ٢٠: ٢٠ وأخبار الأيام الثانى ٣٢: ٣٠ وسيراخ ٤٨: ١٧.

(ب) وجرت محاولات فى كل مكان للوصول إلى مستوى الماء بحفر آبار عميقة داخل البلدة. ففى بيت شمش هناك بئر قطره عشرة أقدام بلغ عمقه ٦٧ قدمًا وحفره الكنعانيون وظل مستعملاً حتى نهاية العصر الإسرائيلى. وعلى قمة تل الدوير هناك بئر يحميه أحد نتوءات السور بلغ مستوى الماء على عمق ١٢٠ قدمًا وربما حفره الكنعانيون ولكنه ظل مستعملاً إلى أن وقعت البلدة فى يد نبوخذنصّر. وفى جازر

أدت سلسلة خطوات يزيد طولها عن أربعين ياردة إلى كهف تتدفق منه عين ماء وداخل السور أيضًا، ويرجع على ما يبدو إلى أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد وربما كان لا يزال مستعملاً فى مطلع الحقبة الإسرائيلية. وفى جبعون اكتشف مؤخرًا بئر مستدير ضخم كان يتم هبوطه بدرج يؤدى إلى ممر رأسى متحدر ينتهى إلى مغارة يتقطر الماء فيه من الصخر، ويبدو أن هذا البئر كان يستعمل فى الوقت نفسه كالنفق المنحدر الذى سبق ذكره ولا ندرى كيف عثر الإسرائيليون على هذه المخزونات المائية العميقة دون كثير من الحفر ولعل عين الماء بجازر كانت تتدفق أصلاً فى الخلاء على جانب التل. وفى جبعون ربما كان القصد فى البداية إنشاء نظام كنظام مجدو ولكن توقف المشروع عندما عثر على الماء المتقطر، ولما كان التدفق ضعيفًا تم حفر ممر رأسى يتجه إلى المنبع مباشرةً.

(ج) **الصهاريج**. وكان يمكن عملها داخل البلدات. وسمح التقدم فى صناعة الطلاءات المضادة للصدأ ببناء مزيد من الصهاريج مع تزايد عدد المساكن أو المبانى العامة. وأوضحت حفائر تل النسبة والسامرة أن عدد بنى إسرائيل أخذ يزداد منذ القرن التاسع قبل الميلاد فصاعدًا. وما كان لهاتين البلدتين أن تجدا أية إمدادات مائية أخرى تحت أى حصار تعرضتا له. وفى لخيش حُفر خندق كبير على شكل مكعب مساحته وعمقه ٢٠ ياردة مربعة بغرض صرف الماء من أخذ الأحياء لا سيما من منطقة أراضٍ مستوية قريبة من منزل الحاكم، إلا أن هذا المشروع الطموح لم يكتمل. ويرجع إلى أواخر أيام عصر المملكة، وربما لم يبدأ إلا بعد أولى هجمات نبوخذنصّر فى سنة ٥٩٧ ق.م عندما تم البدء فى إعادة بناء الاستحكامات.

الفصل الثالث

العتاد

ليس هناك إلا ما ندر من المعلومات عن عتاد جنود بنى إسرائيل. ولا تقدم النصوص التوراتية وصفًا لأسلحتهم؛ بل إن الألفاظ المستعملة للمعدات الحربية نفسها أبعد ما تكون عن الدقة ومعانيها غير مؤكدة فى الغالب. وربما نتوقع من علم الآثار أن يقدم العون فى هذا المجال ولكن لم يُعثر إلا على القليل من الأسلحة على مسار الحفائر. ولا شك أن الصور المنقوشة على آثار مصر وبين النهرين تعين فى هذا الصدد ولكن لا سبيل للتأكد من أن بنى إسرائيل كانوا يستعملون دائمًا أنواع الأسلحة نفسها التى استعمل أعداؤهم.

١. الأسلحة الهجومية

كان السلاح الهجومى الأول الـ 'حيرِب' الذى أضحى رمز الحرب (أشعياء ٥١: ١٩ وإرمياء ١٤: ١٥ و٢٤: ١٠ وحزقيال ٧: ١٥ و٣٣: ٦ إلخ). واللفظ يطلق على الخنجر والسيف على السواء؛ فلكليهما شكل واحد ولا يميز بينهما إلا الطول. كان 'حيرِب' إهود (القضاة ٣: ١٦، ٢١-٢٢) خنجرًا على الأرجح وبغض النظر عن معنى لفظ 'جومِد' التى تحدد طوله. وربما تُرجم اللفظ فى كافة النصوص العسكرية بمعنى 'سيف' ولكن علينا أن نتذكر أنه كان سيفًا قصير النصل طوله عشرون بوصة تقريبًا كنظيره الأشورى. وتصور الآثار المصرية سيفًا طويلاً كانت تستعمله «شعوب

البحر»؛ واكتشفت نماذج من هذا النوع فى اليونان وفى منطقة بحر إيجة ولكن لم يستعمله بنو إسرائيل. وربما كان سيف جليات الفلسطينى من هذا النوع ولُف فيما بعد فى ثوب ولم يكن له مثيل (انظر صموئيل الأول ٢١: ٩-١٠). وكان للسيف غمد ('نادَن' أو 'تاآر': صموئيل الأول ١٧: ٥١ وأخبار الأيام الأول ٢١: ٢٧ وإرمياء ٤٧: ٦ وحزقيال ٢١: ٨-١٠) مثبت فى المنطقة (صموئيل الثانى ٢٠: ٨).

كما كان جليات يحمل كيدون نحاسيًا «بين كتفيه» (صموئيل الأول ١٧: ٦، ٤٥). واستعمل يشوع السلاح نفسه فى معركة عاى (يشوع ٨: ١٨-٢٦)، وقال إرمياء إن الغزاة القادمين من الشمال سيستعملونه (إرمياء ٦: ٢٣=٥٠: ٤٢). والكلمة تترجم عادةً بمعنى 'رمح'، إلا أن «نظام الحرب» الذى اكتشف بقمران يصف الـ 'كيدون' بأنه سيف طوله ذراع ونصف الذراع وعرضه عرض أربعة أصابع. وذهب البعض إلى أن نص قمران المتأخر مستوحى من الـ 'جلاديوس' الروى، إلا أن المعنى يناسب النصوص التوراتية أيضًا: فهو سيف أطول من الـ 'حيرِب' وأعرض، وكان يثبت فى حزام متقاطع ويتدلى «بين الكتفين». لكن الأرجح أن الـ 'كيدون' كان سيفًا أحدب وحيد النصل من النوع المصور على الآثار والمكتشف فى الحفائر. وتشير بعض تفاصيل «نظام الحرب» إلى سلاح كهذا. وفى النصوص التوراتية يبدو الـ 'كيدون' سلاحًا غير عادى لا وجود له بين يدى أى إسرائيلى (إلا فى يشوع ٨). وذهب أحد الباحثين المحدثين إلى أن الاسم الفلسطينى للسيف الأحدب (ηαρπε فى اليونانية) ربما ظل باقيًا فى عبارة «أبناء هرف» (صموئيل الثانى ٢١: ١٦، ١٨، ٢٠، ٢٢) وبالتالى فالعبارة تشير إلى فرقة كان شعارها سيفًا أحدب، فى حين أن معناه فى النطق المسّورى والنسخ القديمة «أبناء رافا» (وكأنه اسم علم معرف).

ولفظ 'رومَح' (رمح) يرد أيضًا إلا أن وصفه كسلاح لم يرد بالتفصيل. وهو أصلاً عصا مدببة ولكن كان يثبت عليها فى العصور القديمة رأس معدنى. وكان سلاحًا للقتال المتلاحم (انظر العدد ٢٥: ٧-٨). وورد ذكره فى قوائم الأسلحة فى أخبار الأيام الثانى ١١: ١٢ و١٤: ٧ و٢٥: ٥ و٢٦: ١٤ ونحميا ٤: ١٠ وحزقيال ٣٩: ٩ بل أيضًا فى ترنيمة دبورة الشديدة القدم بسفر القضاة ٥: ٨. ويبلغ طوله حسب ما ورد فى «نظام الحرب» سبعة أذرع أو ثمانية ولكن يستحيل أن يكون أطول كثيرًا من طول رجل عادى فى العصور التوراتية. وكان بهذا الطول فى مصر وفى أشور. والتجويف الذى كان يثبت به الرأس المعدنى يسمى 'سِجِر'؛ وهو لفظ يرد جنبًا إلى جنب مع 'حَنيت' فى المزامير ٣٥: ٣ حيث يرجح أن يعنى الرمح نفسه.

والـ 'حَنيت' الذى يرد عادةً فى النصوص القديمة ليس مرادفًا للـ 'رومَح'. ويبدو أنه رمح أقصر وأخف ويمكن رميه كالرمح (انظر صموئيل الأول ١٨: ١١ و٢٠: ٣٣ حيث لا داعى لتصحيح النص العبرى). ولموازنة وزن الرأس ودقة التصويب كان يتم تثبيت حدوة حديدية فى طرفه الأدنى وبذلك ينغرس فى الأرض (صموئيل الأول ٢٦: ٧) ويمكن استعمال كعبه سلاحًا (انظر صموئيل الثانى ٢: ٢٣). وعُثر على نماذج له فى الحفائر. وكان هذا سلاح شاول الشخصى (انظر صموئيل الأول ١٩: ٩ و٢٢: ٦ و٢٦: ٧ وما بعدها وصموئيل الثانى ١: ٦). وكان حراس الهيكل مسلحين به فى أخبار الأيام الثانى ٢٣: ٩ (ولا شك أن فقرة الملوك الثانى ١١: ١٠ تعتمد على هذه الإشارة) ولكن لم يرد له ذكر ضمن قوائم الأسلحة، وفى روايات الحروب لم يرد ذكره فى يد إسرائيلى إلا مرة واحدة (صموئيل الثانى ٢: ٢٣). ومن ناحية أخرى كان من أسلحة الجندى المصرى (صموئيل الثانى ٢٣: ٢١)، وكان جليات يحمله (صموئيل

الأول ١٧: ٧ وصموئيل الثانى ٢١: ١٩). وكانت قناة رمح هذا العملاق «كنول النساجين». وظلت هذه العبارة تؤخذ حتى عهد قريب كإشارة إلى حجم الرمح أى كعارضة النول. ثم ظهر مؤخرًا تفسير أفضل: فهو العصا الخشبية الداعمة للنول بسلسلة من الثنايا أو العقد. كما كان 'حَنيت' جُليات ذا شريط من جلد يلتف حول الجذع وحلقة بطرفه، ما كان يسهّل رميه ويزيد مداه. هذه الطريقة فى الرى عرفت فى عصور شديدة القدم فى مصر واليونان إلا أن سائر شعوب الشرق الأدنى لم تعرف عنه شيئًا؛ من هنا كان وصف بني إسرائيل هذا السلاح الغريب بتشبيهه بأداة معروفة عندهم. وهذا التفسير يؤكد الرأى القائل بأن الـ 'حَنيت' كان يستعمل كقذيفة.

والـ 'شِلَح' أيضًا قذيفة، وترجمته بالسهم أو الرمح يصلح فى صموئيل الثانى ١٨: ١٤ (صُححت فى ضوء النص اليونانى، انظر يوئيل ٢: ٨) إلا أنه لا يدل فى سائر النصوص إلا على المعنى العام للسلاح الذى يحمله الجندى فى يده (أخبار الأيام الثانى ٢٣: ١٠ و٣٢: ٥ ونحميا ٤: ١١، ١٧).

والقوس (قيشِت) أحد أكثر الأسلحة بدائية سواء للصيد أو للحرب ولكنه مر فى الشرق الأدنى برحلة تطور يمكن تتبعها بالاستعانة بالنصوص والآثار. بدايةً كان القوس عبارة عن قطعة خشب مرنة مقوسة يشد طرفاها بوتر مشدود، ودُعم الجزء الخشبى فيما بعد بأربطة؛ وفى النهاية اخترع القوس وكان مزيجًا بارعًا من الخشب والقرون، وكان سلاحًا أبعد مدى. وانتشر استعماله فى أواسط الألفية الثانية قبل الميلاد عند الهكسوس؛ وأصبح السلاح الأكثر انتشارًا فى مصر. أما عند بنى إسرائيل فلم يستعمل فى البداية إلا على نطاق ضيق فى الحرب. وهو سلاح يوناثان

(صموئيل الأول ٢٠: ٢٠ وصموئيل الثانى ١: ٢٢) وظل سلاح القواد والملوك (الملوك الثانى ٩: ٢٤ و١٣: ١٥ والمزامير ١٨: ٣٥ و٤٥: ٦). ومع ذلك فلا جيش شاول ولا حراس بيت داود استعملوا القوس؛ ولا ذكر له على الأقل فى سفرى صموئيل ولو أن أخبار الأيام الأول ١٢: ٢ تشير إلى بعض رماة بنيامين ضمن جنود داود المختارين وهى معلومة لا ينبغى تجاهلها. وللحفاظ على قدر من توازن الرؤية ينبغى أن نتذكر أن رؤوس السهام التى نقشت عليها أسماء أصحابها وترجع إلى ١٣٠٠-٩٠٠ ق. م. اكتشفت فى فينيقيا وفى فلسطين، ما يدل على وجود طبقة من الرماة المحترفين فى ذلك العصر كتلك التى كانت فى أوجاريت قبل ذلك بقرنين.

وربما عم استعمال القوس عند بنى إسرائيل عندما دخلت العجلة الحربية لأن تكتيكات العجلة الحربية أبطلت القتال المتلاحم وتطلبت استعمال أسلحة بعيدة المدى (صموئيل الأول ٣١: ٣ مقارنةً بصموئيل الثانى ١: ٦ والملوك الأول ٢٢: ٣٢-٣٤ والملوك الثانى ٩: ٢٤). ولابد أن زوّد المشاة بالأقواس نتيجة لهذا التغير ومحاكاة للنمط الذى أرسى مشاة الأشوريين ولا شك. ففى اللوحة التى تصور استيلاء سنحاريب على لخيش نرى الحصون مزودة بالرماة. ولا يرد ذكر الرماة ضمن قوات جيش يهوذا فى إحصاءات أخبار الأيام إلا منذ عصر عزيا (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤ وانظر نحميا ٤: ٧، ١٠)، لكن رماة بنيامين كانوا معروفين قبل ذلك بمدة طويلة (أخبار الأيام الأول ٨: ٤٠ و١٢: ٢ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٧ و١٧: ١٧). وفى سلسلة كاملة من النصوص نجد السيف والقوس يرمزان لكافة أنواع العتاد، بل للحرب نفسها (التكوين ٤٨: ٢٢ ويشوع ٢٤: ١٢ والملوك الثانى ٦: ٢٢ وهوشع ١: ٧ و٢: ٢٠). واستعملت مرثاة داود ليوناثان « يَتَعَلَّمَ بَنُو يَهُوذَا 'نَشِيدَ الْقَوْسِ' » (صموئيل الثانى

١: ١٨) أى فى تدريباتهم العسكرية العامة (انظر اللفظ نفسه فى القضاة ٣: ٢ وصموئيل الثانى ٢٢: ٣٥).

وعلى الرغم من نص صموئيل الثانى ٢٢: ٢٥=المزامير ١٨: ٣٥ وأيوب ٢٠: ٢٤ لم يكن هناك «قوس نحاسى»، بل كان تعبيرًا يشير إلى الأغلفة المعدنية لبعض الأقواس. ووتر القوس يسمى ييثِر (المزامير ١١: ٢) أو ميثَر (المزامير ٢١: ١٣)؛ والمسميات نفسها ترد أيضًا بمعنى حبال الخيمة، إلا أن هذا لا يثبت استعمال مادة واحدة لكلا الغرضين لأن المعنى الأولى للجذر «شَدَّ». وكان جيران إسرائيل يستعملون حبالاً كتانية أو شعرًا مجدولاً فى صنع وتر القوس؛ كما كان يُصنع من أمعاء القطط أو من أوتار أعصاب الحيوانات وهو الأغلب. ولم يكن القوس يشد إلا والقتال وشيك، وكان يشد بتركيز الجزء الأدنى من عصاه المقوسة على الأرض ثم ضغطها بالقدم كما نرى فى اللوحات المصرية. وتسمى هذه العملية فى العبرية «وطء القوس» (دَرَك قيشِت، أشعياء ٥: ٢٨ و٢١: ١٥ وإرمياء ٤٦: ٩ و٥٠: ١٤ والمزامير ٧: ١٣ و١١: ٢ إلخ).

كانت السهام (حيص) تصنع من الخشب أو البوص ولكن لم يُعثر على نماذج لها فى فلسطين فى عصور ما قبل الروم. ومع ذلك اكتشف ما لا يحصى من رؤوس السهام. وكانت السنون تصنع فى البداية من النحاس، ولكن استعيض فيما عن السنون النحاسية بأخرى من حديد. وكانت متباينة فى أشكالها؛ فاتخذ بعضها شكل رءوس الرماح وكانت تثبت على الجذع بحبل يصل إلى نتوء نجده على الرأس الحديدية. وكان هذا النوع الوحيد السائد فى أوائل عصر المملكة ولم يُستغن عنه بعدها. ثانيًا كانت هناك سهام أقصر برءوس على شكل ماسة مثبتة على الطرف بخابور أو تجويف؛ وكانت على جوانب بعضها شوكة لمنع انتزاع السهم من الجرح.

وفى أواخر عصر المملكة بدأ استعمال سهام ثقيلة مستطيلة الشكل ومصممة بحيث تخترق الأتراس؛ وفى الفترة نفسها كانت هناك رءوس سهام ثلاثية الأنـصال وهـو نوع نشأ فى الشمال وساد استعماله فى العصر الهيلينى. وشهدت الفترة نفسها ظهـور سهام مسطحة شائكة. كما عرفت السهام الحارقة (المزامير ٧: ١٤) وعثر على أحدها فى شكيم حيث وجدت ثقوب صغيرة فى الأنصال معبأة بخيوط مبللة بالزيت. وكان القوس يُحمل باليد اليسرى والسهام باليمنى (حزقيال ٣٩: ٣) أو فى جعبة (عَـشْپاه: أشعياء ٢٢: ٦ و٤٩: ٢ وإرمياء ٥: ١٦ والمزامير ١٢٧: ٥ وأيوب ٣٩: ٢٣).

وآخر أنواع السهام المقلاع (قيلَع) وكان عبارة عـن شريـط جـلدى عـريض فى وسطه («كفة» المقلاع، صموئيل الأول ٢٥: ٢٩). وكان سلاحًا بدائيًا بسيطًا يستعمله الرعاة (صموئيل الأول ١٧: ٤٠) ولكنه كان سلاحًا للحرب أيضًا (الملوك الثانى ٣: ٢٥ وأخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤). فكان لدى بنى بنيامين رماة برعـوا فى رمايـة المقـلاع ولا يخطئ تصويبهم عرض شعرة سواء بيمناهم أو بيسراهم (القضاة ٢٠: ١٦ وانظـر أخبار الأيام الأول ١٢: ٢). والحجـارة المـستعملة فى المقـاليع حـصى ينـتقى بعنايـة (صموئيل الأول ١٧: ٤٠) أو حجارة صقلت لهذا الغرض (أخبار الأيـام الثـانى ٢٦: ١٤). وكانت تُصقل لتستدير على شكل زيتونة كبيرة؛ وعـثر على بعـضها فى الحفـائر. وفى الحقبة الهيلينية استعمل رماة المقاليع كرات من رصاص أيضًا.

٢. الأسلحة الدفاعية

كان أكثر الأسلحة الدفاعية انتشارًا المجن أو الترس، وله اسمان 'مَجين' و ' تـسِنّاه'، ونظرًا لورود هذين الاسمين معًا فى عديد من النصوص، فلابـد أنهمـا يـشيران إلى نوعين مختلفين من الأتراس. والـ 'مَجين' فى الملوك الأول ١٠: ١٦-١٧= أخبار الأيـام

الثانى ٩: ١٥-١٦ أصغر كثيرًا من الـ 'تسِنّاه'، ما يؤكده صموئيل الأول ١٧: ٧، ٤١ ('تسِنّاه' جليات كان يحمله أحد العبيد) وحزقيال ٢٦: ٨ (حيث يرد اللفظ نفسه بمعنى مترسة الحصار). ولا شك أن هذا يفسر سبب ارتباط هذا النوع من الأتراس بالرمح (رومَح) كما فى أخبار الأيام الأول ١٢: ٩، ٢٥ وأخبار الأيام الثانى ١١: ١٢ و١٤: ٧ و٢٥: ٥. ويبدو أنه كان يشبه الترس الأشورى الضخم. أما الـ 'مَجين' فيذكر مع السيوف والأقواس (التثنية ٣٣: ٢٩ وأخبار الأيام الأول ٥: ١٨ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٧ و١٧: ١٧ والمزامير ٧٦: ٤). ولنص أخبار الأيام الثانى ١٤: ٧ أهمية خاصة، فكان لدى أهل يهوذا الـ 'تسِنّاه' والرمح؛ فى حين كان بنو بنيامين مسلحين بالـ 'مَجين' والقوس. وبلغة عصرنا كان هذا كالفارق بين المشاة الخفيفة والمشاة المدرعة. وكان الـ 'مَجين' مستديرًا كالمجن المثبت على الأسوار فى لوحة لخيش الجدارية (انظر أيضًا نشيد الأنشاد ٤: ٤). وكان مشاة الأشوريين وفرسانهم مسلحين بالعتاد نفسه. وفى أيوب ١٥: ٢٦ وردت إشارة إلى صرة تدعم قلب المجن وتقابل المقبض على الجانب الآخر.

وكان هناك مجنات نحاسية للمواكب (الملوك الأول ١٤: ٢٧) ومجنات مطلية بمعادن نفيسة (الملوك الأول ١٠: ١٦-١٧ وانظر صموئيل الثانى ٨: ٧) إلا أن المجنات القتالية كانت تصنع من الجلد وتكسى بالدهن (صموئيل الثانى ١: ٢١-٢٢، وأشعياء ٢١: ٥) ولونها يميل إلى الحمرة (ناحوم ٢: ٤). وفى غير أوقات القتال كانت تغطى (أشعياء ٢٢: ٦).

و 'شيلِط' لفظ نادر ويقترب من لفظ 'مَجين' فى معناه، ويرد كلاهما جنبًا إلى جنب فى نشيد الأنشاد (٤: ٤ وانظر حزقيال ٢٧: ١١)؛ وفى أخبار الأيام الثانى ٢٣: ٩

يرد لفظ 'مَجين' كتفسير للفظ 'شيلِط' الوارد فى الملوك الثانى ١١: ١٠. ويشير هذا النص الأخير إلى صموئيل الثانى ٨: ٧= أخبار الأيام الأول ١٨: ٧، وهو بدوره يشبه الملوك الأول ١٠: ١٧ حيث يرد لفظ 'مَجين'. من ثم فقد يترجم بـ 'ترس' rondache أى درع مستدير صغير؛ ويعد إرمياء ٥١: ١١ النص الوحيد الذى يتضمن قدرًا من الصعوبة، بل إنه أدى بالبعض إلى ترجمته بـ 'جعبة'، إلا أن الترجمة الصحيحة للعبارة «أعدوا الأتراس» (انظر الفعل نفسه فى زكريا ٩: ١٣).

وكانت الخوذة تسمى 'قوبَع'، وهذا التقلب فى النطق يكشف عن الأصل الأجنبى غير السامى للكلمة وما كانت ترمز إليه. فكان جليات يعتمر خوذة نحاسية (صموئيل الأول ١٧: ٥) ولكن من غير المؤكد ما إذا كان شاول ألبس داود خوذة (صموئيل الأول ١٧: ٣٨). وورد اللفظ كجزء من عتاد القوات الأجنبية فى إرمياء ٤٦: ٤ وحزقيال ٢٣: ٢٤ و٢٧: ١٠ و٣٨: ٥ ويقال إنها كانت جزءًا من العتاد الذى أمد به عزيا قواته (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤). وهناك من يشكك فى هذه المعلومة إلا أن المدافعين عن لخيش يصورون بخوذات نحاسية على رؤوسهم فى اللوحة الجدارية الأشورية الشهيرة. والتساؤل الوحيد هل كانت هذه الخوذات تصنع من الجلد أم من معدن. وعثر على ريشة خوذة نحاسية فى حفائر لخيش ولكن لا شك أنها كانت خوذة جندى أشورى؛ وفى اللوحة الجدارية نفسها نرى بعض المغيرين يعتمرون خوذات ذات ريشة.

وكان درع الصدر ('سِريون' أو 'شِريون') من أصل أجنبى كالخوذة. ومن المؤكد الشرق الأدنى عَرفه عن طريق الحوريين فى النصف الأول من الألفية الثانية قبل الميلاد. وكان يصنع من صفائح صغيرة من نحاس فى البداية، ثم من حديد فيما بعد،

وهى حراشف كانت تثبت فى القماش أو الجلد. وورد فى وثائق نوزو أن الجياد والعجلات الحربية والبشر كانوا يزودون بهذه الدروع، ما قد يفسر عبارة «مَرْكَبَاتُ حَدِيدٍ» الكنعانية التى وردت فى يشوع ١٧: ١٦ والقضاة ١: ١٩ و٤: ٣ وانظر ناحوم ٢: ٤. ودروع الصدر هذه اتخذها المصريون ومن بعدهم الأشوريون ويمكن التعرف عليها فى آثارهم؛ وفى البداية لم يكن يرتديها إلا فرسان العجلات الحربية، ولكن فى النهاية تم تزويد المشاة أيضًا بها. ويصور بعض المغيرين على الخيش وهم يرتدونها ولكن يستحيل تحديد ما إذا كانت تصنع من صفائح معدنية أو من شرائط جلدية. وحدث التطور نفسه فى إسرائيل. ففى العهود الأولى كان جليات يرتدى «دِرْعاً حَرْشَفِيّاً» ('شِريون قَشقَشّيم': صموئيل الأول ١٧: ٥) ولكنه كان أجنبيًا وكان عتاده غريبًا على أية حال؛ وسبق أن أشرنا إلى سيفه الفريد فى نوعه وإلى رمحه ذى الشريط الجلدى، وتنص الفقرة ٦ على أنه كان يرتدى دروعًا نحاسية على ساقيه أيضًا. وليست هناك شواهد تدل على وجود دروع السيقان فى الشرق فى ذلك العصر ولو أنها كانت معروفة فى إيجة. وهناك شك فى درع الصدر الخاص بشاول لا يقل عن الشك فى خوذته (صموئيل الأول ١٧: ٣٨) ولكن ليس من الغريب أن يرتدى آخاب درع صدر فى عجلته الحربية (الملوك الأول ٢٢: ٣٤). وفى عهد عزيا كانت القوات تزود بالخوذات ودروع الصدر حين يصدر لها أمر بالقتال (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤) وزود بها المدافعون عن أورشليم فى عهد نحميا (نحميا ٤: ١٠). واكتشفت حراشف نحاسية أو حديدية من دروع صدر كهذه فى حفائر فلسطين. وكان هذا النوع من الدروع معروفًا عند الإغريق والروم ولكن كان لديهم أيضًا

دروع مزرودة وكان يرتديها جنود أنطيوكس الـشهير (المكابيـين الأول ٦: ٣٥) وهي التسمية التي وردت في الترجمة السبعينية لدرع جليات.

الفصل الرابع

الحرب

١. تاريخ عسكرى مختصر لبنى إسرائيل

كانت أولى الحروب التى شارك فيها بنو إسرائيل حروب غزو، وفى التراث التوراتى نرى الشعب يستولى على «الأرض الموعودة» بقوة السلاح وبعون من الرب. وهزيمة سيحون ملك حشبون وعوج ملك باشان (العدد ٢١: ٢١-٣٥) وأدت الحملة على مديان (العدد ٣١: ١-١٢) إلى تخصيص أرض لرأوبين وجاد ونصف سبط منسّى. ويصف سفر يشوع احتلال فلسطين غرب نهر الأردن كعملية عسكرية فى ثلاث مراحل كبرى: أولاً، يعبر الشعب نهر الأردن ويشق طريقه نحو قلب الأرض (يشوع ١-٩)، ثانيًا، يُطاح بتحالف بين خمسة من ملوك الكنعانيين من الجنوب ويُحتل جنوب فلسطين كله (يشوع ١٠)؛ وأخيرًا تحل الهزيمة بملوك الشمال فى ميروم وتقع مدنهم فى أيدى بنى إسرائيل (يشوع ١١). ومن المؤكد أن هذه رواية شديدة التبسيط لما حدث وأن العمليات التى قام بها الأسباط كانت أقل تركيزًا وأن التوفيق لم يحالفهم جميعًا بالقدر نفسه (انظر يشوع ١٥: ١٣-١٧ والقضاة ١). كما أن بنى إسرائيل كانوا يتسللون بطريقة سلمية كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً ولكنهم كانوا يواجهون مقاومة وكانوا يتغلبون عليها بقوة السلاح.

كانت الحروب فى عصر القضاة وفى عهد شاول حروبًا دفاعية؛ فكان على بنى إسرائيل فى البداية أن يصمدوا للهجمات المضادة من جانب الكنعانيين وغيرهم

من الشعوب التى استولى بنو إسرائيل على أراضيهم؛ وكان عليهم فيما بعد أن يقاتلوا الفلسطينيين الذين كانوا يشنون غارات من الساحل. ومن ناحية أخرى، كان عهد داود عهد إعادة غزو ثم أصبح عهد توسع فيما بعد. وليست لدينا معلومات كاملة عن أسباب حروب داود. فأعلن الحرب على الأموريين لأنهم أهانوا سفراءه (صموئيل الثانى ١٠: ١-٥) وعلى الآراميين لأنهم هبوا لنجدة الأموريين (صموئيل الثانى ١٠: ٦-١٩ وانظر ٨: ٣-٦). ولا نعلم سبب حربه على كل من موآب (صموئيل الثانى ٨: ٢) وأدوم (صموئيل الثانى ٨: ١٣). وتدل وقاحة الأموريين ولهفة الآراميين لنجدتهم على تصاعد القلق لدى الدول المجاورة من تنامى قوة بنى إسرائيل، ولكنها تنم فى الوقت نفسه عن سوء تقدير هذه الدول لقدرات زعيم بنى إسرائيل الجديد، وربما أدت انتصارات بنى إسرائيل بداود إلى تبنى سياسة غزو لم تكن فى فكره من قبل.

ولم يحسن خلفاؤه الدفاع عما استولى عليه من أراض. فعقب وفاته سارع الأموريون بإعلان استقلالهم، ولم يحرك سليمان ساكنًا عندما انفصل جزء من أدوم وآرام عن إمبراطوريته (الملوك الأول ١١: ١٤-٢٥)؛ والحقيقة أن سليمان لم يخض أية حرب. ولدى وفاة آخاب أعلن ملك موآب العصيان، ولم تؤد الحملة التأديبية التى جردها ملك إسرائيل بمساندة من ملك يهوذا وتابعه الأدومى إلى إعادة موآب لطاعته (الملوك الثانى ٣: ٤-٢٧). وبعد ذلك بفترة وجيزة ثارت أدوم على هيمنة يهوذا بعد حملة رهيبة قام بها يورام (الملوك الثانى ٨: ٢٠-٢٢).

وبعد الانفصال أدت الحدود الزائفة بين إسرائيل ويهوذا إلى بدء النزاع بين المملكتين التوأمين فى عهد بعشا وآسا (الملوك الأول ١٥: ١٦-٢٢) وفى عهد يوآش

وأمصيا (الملوك الثانى ١٤: ٨-١٤) ولآخر مرة فى عهد آحاز وفقح (حرب سوريا وإفرايم: الملوك الثانى ١٦: ٥ وأخبار الأيام الثانى ٢٨: ٥-٨). وفوق ذلك كان على كل من المملكتين أن تدافع عن أرضها أمام الضغوط الخارجية. فتفادى رحبعام حربًا مع شيشق فرعون مصر بتسليمه خزائن الهيكل والقصر (الملوك الأول ١٤: ٢٥-٢٦) ولكن كانت مصر فى عصور لاحقة وحتى عهد يوشيا أقرب إلى الحليف الصامت منها إلى العدو. وعلى الجبهة الفلسطينية نشبت حروب فى عهد يورام (الملوك الثانى ٨: ٢٢ وأخبار الأيام الثانى ٢١: ١٦) وفى عهد عزيا (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ٦) وفى عهد آحاز (أخبار الأيام الثانى ٢٨: ١٨) وفى عهد حزقيا (الملوك الثانى ١٨: ٨) إلا أننا لا نعرف عن ذلك سوى أن يهوذا كانت لها الغلبة أحيانًا وحلت بها الهزيمة أحيانًا أخرى. وخاضت يهوذا حربًا على أدوم حول السيطرة على إيلة (الملوك الثانى ١٤: ٧، ٢٢ و١٦: ٦) بغرض الإبقاء على طريق التجارة إلى البحر الأحمر والجزيرة العربية مفتوحًا.

وكانت لمملكة إسرائيل حدود مشتركة أيضًا مع الفلسطينيين فى جنوب الغرب. فتعرضت جبثون -وكانت حصنًا فلسطينيًا يشكل خطرًا على جازر- للحصار من قبل ناداب ثم عُمرى (الملوك الأول ١٥: ٢٧ و١٦: ١٥). ويصور أشعياء فيما بعد إسرائيل مطوقة بين الفلسطينيين والآراميين (أشعياء ٩: ١١). وظل آراميو دمشق لأجيال يمثلون عدوًا يخشى جانبه. وظل بنو إسرائيل فى حرب معهم طوال القرن التاسع قبل الميلاد تقريبًا؛ وكان لبنى إسرائيل اليد العليا فى هذه الحرب أحيانًا إلا أن النصر كان للآراميين غالبًا. وكانت كبرى جوائز هذه الحرب استعادة ما تبقى من أراض آرامية احتلها داود عبر الأردن (انظر المعارك التى دارت رحاها قبالة راموت

جلعاد فى الملوك الأول ٢٢: ٣، ٢٩ والملوك الثانى ٨: ٢٨ و٩: ١ وما بعدها) ومناطق شمال الجليل (الملوك الأول ١٥: ٢٠ وانظر ٢٠: ٣٤). وحاصر الآراميون السامرة مرتين (الملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها والملوك الثانى ٦: ٢٤ وما بعدها). بل إن حزائيل الدمشقى حاول فرض سيطرته الكاملة على إسرائيل وكاد ينجح فى ذلك (الملوك الثانى ١٠: ٣٢-٣٣ و١٢: ١٨ و١٣: ٣، ٧). وهدأت الأمور فى عهد يوآش (الملوك الثانى ١٣: ٢٥) ويربعام الثانى (الملوك الثانى ١٤: ٢٥)، إلا أن ذلك لمجرد أن قوة دمشق تهاوت أمام الأشوريين.

ومع ذلك كان الأشوريون لا يزالون يمثلون العدو الأقوى. وعندما ظهر شلمانصّر الثانى بوسط سوريا ظهر تحالف يسعى لوقفه، وفى سنة ٨٥٣ ق. م. شارك آخاب فى معركة قرقر ومعه ألفا عجلة حربية وثمانية عشر ألفًا من المشاة. والغريب فى الأمر أن هذه الحملة التى كانت الحملة البعيدة الوحيدة لجيش إسرائيل لم يرد لها ذكر فى الكتاب المقدس ولم نعرفها إلا عن طريق الوثائق المسمارية. وبعد ما لا يزيد عن اثنتى عشرة سنة وفى ٨٤١ ق.م وافق ياهو دون أية مقاومة على دفع جزية. وفى القرن التالى وإبان الهجوم الأشورى الكبير الثانى فى عهد تيجلات بيلصّر الثالث أعلن مناحيم خضوعه وتبعيته فى سنة ٧٣٨ ق.م (الملوك الثانى ١٥: ١٩-٢٠) إلا أن ملك أشور احتل الجزء الأكبر من أرض إسرائيل فى السنوات ٧٣٤-٧٣٢ ق.م دون مقاومة تذكر (الملوك الثانى ١٥: ٢٩). وجاءت النهاية فى سنة ٧٢٤ ق.م حين ضرب شلمانصّر الخامس حصارًا على السامرة؛ وعلى الرغم من أسر مليكها صمدت المدينة حتى مطلع سنة ٧٢١ ق.م.

وإبان هجوم تيجلاث بيلصّر سعي ملكا آرام وإسرائيل لإقناع آحاز ملـك يهـوذا بالانضمام إلى تحالفهما ضد أشور؛ وعندما رفض آحاز ضربا حـصارًا على أورشـليم فيما عرف بحرب «سوريا وإفرايم». واستنجد آحاز بأشور، فدخلت يهـوذا فى تبعيـة أشور دون قتال (الملوك الثانى ١٦: ٥-٩ وأشعياء ٧-٨). وحاول حزقيـا أن يـتخلص من هذه التبعية بانتهاز فرصة قيـام حركـة عـصيان عام على أشـور. فتحـالف مـع دويلات الساحل ومع مصر وبابل. وكان رد سـنحاريب رهيبًـا؛ فـفى سـنة ٧٠١ ق.م استولى على كل بلدة فى يهوذا على الرغم من المقاومة (التى تسجلها الوثائق الأشورية) وسلمها للملك فلسطيا الذى ظل على ولائه لسنحاريب. ولم تنجُ إلا أورشليم (الملوك الثانى ١٨: ١٣-١٩: ٣٧ وأشعياء ٣٦-٣٧). ولا ندرى كيف عوض حزقيا وابنه منسَّى هذه الخسائر ولكننا نعرف أن يهوذا ظلت دويلة تابعة لأشور. وعنـدما اضـمحلت قوة أشور تخلص يوشيا من نير التبعيـة وحـرر أرض يهـوذا ومعهـا جـزء مـن أرض إسرائيل السابقة (انظرالملوك الثانى ٢٣: ١٥-٢٠). وكانت سيادة أشور آنذاك آخذة فى التقلص فى كل مكان. وفى غمرة انشغاله بسياسته الدينية دون غيرها لا يورد الكتاب المقدس ذكرًا لأى عمل عسكرى فى هذا السياق. ومن ناحية أخـرى عنـدما هـب نخو فرعون مصر لنجدة آخر ملوك أشور بعد أن ضيق البابليون والميـديون الخنـاق عليه حاول يوشيا إيقافه عند معبر مجدّو فى سنة ٦٩٠ ق.م؛ إذ لم يكن يريـد لأشـور أن تقوم لها قائمة أو لفلسطين أن تقع فى قبضة المـصريين. وكانـت معركـة قـصيرة أصيب فيها يوشيا إصابة أودت بحياته (أخبـار الأيـام الثـانى ٣٥: ٢٠-٢٥ وهى أكـثر تفصيلاً من الملوك الثانى ٢٣: ٢٩-٣٠). وقـام نخـو بـضم فلـسطين ونـصب عليهـا يهوياقيم ملكًا تابعًا له. إلا أن سيادة مصر على فلسطين لم تدم طويلاً. فبعد هزيمـة

المصريين فى شرشيمش فى سنة ٦٥٠ ق.م سقطت فلسطين كاملة والشام فى أيدى البابليين ودخلت يهوذا ضمن الدويلات التابعة لهم. وحاول يهوياقيم الخلاص من هذه التبعية بسلسلة من العمليات الانتقامية من نبوخذنصّر. وتسارعت الأحداث: أول حصار لأورشليم فى سنة ٥٩٧ ق.م وتنصيب صدقيا ملكًا وثورته، وثانى حصار (قوطع لفترة نتيجة لتدخل المصريين)، ثم التدمير النهائى لأورشليم فى سنة ٥٨٧ ق.م (انظر الملوك الثانى ٢٤: ١-٢٥: ٢١، وإشارات متفرقة فى إرمياء). ولا تصف الروايات التوراتية إلا ما حدث فى أورشليم، إلا أننا نعلم أن العمليات استمرت فى أماكن أخرى. فحسب ما ورد بإرمياء ٣٤: ١ و٧ تمكنت لخيش وعزيقة من الصمود إبان حصار أورشليم. وقدمت حفائر تل الدوير (لخيش) أدلة على الدمار الذى حاق بالبلدة نتيجة للغزو الكلدانى مرتين وعلى إعادة بناء دفاعاتها فى الوقت نفسه. وتعطى الشقف التى عثر عليها بها فكرة عن النشاط الذى سبق الحصار الثانى كإقامة روابط وثيقة مع أورشليم وتبادل الإشارات بين البلدات وإيفاد بعثة لمصر.

وإذا نظرنا إلى التاريخ العسكرى لإسرائيل فى عصر المملكة ككل نجد أن حقبة حروب الغزو تبدأ وتنتهى فى عهد داود. وبعد داود كانت حروبها كلها دفاعية باستثناء بعض الحملات لإعادة إخضاع كيان تابع أو للإبقاء على طريق تجارى مفتوحًا أو للدفاع عن حد من حدودها؛ وفى النهاية كانت كلها محاولات لمقاومة السياسات التوسعية للقوى الكبرى. حتى آخاب فى قرقر ويوشيا فى مجدّو لم يكونا يريدان سوى تأمين وحدة بلديهما.

خضع اليهود لسادة أجانب لقرون عدة ولكنهم فى نهاية الأمر ثاروا عليهم. وبدأ العصيان فى عهد أنطيوكس الذى كان يسعى لتوحيد إمبراطوريته بفرض الثقافة

اليونانية فى كل مكان؛ وعلى عكس كل سابقيه رفض السماح لليهود بالعيش حسب شريعتهم. من ثم كانت «حرب الاستقلال» فى عهد المكابيين حربًا دينية وسنتطرق لهذا الموضوع فيما بعد. ولا يهمنا فى هذا المقام إلا السمات العسكرية الخاصة لهذه الحرب. أولاً اتخذت هذه الحرب سمة حرب العصابات حيث دأبت بعض الجماعات الصغيرة على إنهاك الحاميات السلوقية والتعزيزات التى كانت ترسل إليهم، إلا أن يهوذا المكابى سرعان ما عبأ شعب إسرائيل كله ونظم الجيش بالأساليب التقليدية القديمة (المكابيين الأول ٣: ٥٥-٥٦). فكانت حرب قوات متنقلة تقوم بعمليات امتدت أحيانًا من جنوب حبرون إلى الجليل ومن ساحل المتوسط إلى ما وراء نهر الأردن. وسرعان ما قل عدد المعاقل الصامدة بفضل التقنيات الجديدة التى تعلّم اليهود من أعدائهم. واستعيدت الحرية الدينية (المكابيين الأول ٦: ٥٧-٦٠) إلا أن يهوذا كان يعرف أنها لن تؤمَّن إلا إذا نال الشعب استقلاله فواصل القتال. وفى عهد أخيه سمعان نال اليهود أخيرًا استقلالهم القوى و «خُلع نير الأمم عن إسرائيل» (المكابيين الأول ١٣: ٤١).

٢. إدارة الحروب

سبق أن ذكرنا أن الحرب قبل عهد داود كانت تدار بحمل الشعب السلاح. ومهمتنا الآن أن نرى (بقدر ما تسمح لنا الوثائق) الإستراتيجية والتكتيكات التى اتبع الجيش النظامى فى عصر المملكة.

لم يكن هناك إعلان للحرب وأقرب مثال إليه التحدى الذى وجه أمصيا ملك يهوذا ليهواش ملك إسرائيل: «هَلُمَّ نَتَرَاءَ مُواجَهَةً» (الملوك الثانى ١٤: ٨) إلا أن هذه كانت حالة استثنائية. وكانت عادات تلك العصور تختلف عما ألفنا فى عصرنا؛ فما

كان لقائد أن يفرض شروطه آنذاك إلا بعد أن يختبر معسكره فى أرض العدو ويستعرض قوته، وكان رفض الشروط يشعل الحرب (صموئيل الأول ١١: ١ وما بعدها والملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها وانظر التثنية ٢٠: ١٠-١٢)؛ لكن الحرب تكون ناشبة بالفعل.

ولا تقدم روايات الحرب أية تفاصيل عن التعبئة بل تكتفى بقول إن الملك «جمعَ» الجيش أو الشعب (الملوك الأول ٢٠: ١ والملوك الثانى ٦: ٢٤) أو «أحصاهم» (الملوك الأول ٢٠: ٢٧ والملوك الثانى ٤: ٦). وكان هذا أمرًا يسيرًا على الجيش المحترف، أما على المجندين الإلزاميين فلم يكن كذلك. وفى الحقبة التى كان الشعب كله يحمل السلاح فيها كانوا يرسلون رسلاً يطوفون بالنفير. وفى الحقبة التى تلت تقول بعض النصوص إن النفير كان يطلق وتُرسل إشارة. وفى إرمياء ٥١: ٢٧ يرد وصف تعبئة الأمم ضد بابل كما يلى:

«اِرْفَعُوا الرَّايَةَ فِي الأَرْضِ
اضْرِبُوا بِالْبُوقِ فِي الشُّعُوبِ
قَدِّسُوا عَلَيْهَا الأُمَمَ ...
أَقِيمُوا عَلَيْهَا قَائِداً»

ومع ذلك فأغلب حروب بنى إسرائيل كانت دفاعية وبالتالى فحين يتحدث الأنبياء عن ضرب البوق أو إرسال الإشارة فإنهم يتنبأون بوقوع غزو وينذرون قومهم من خطر داهم، فهى إشارة تحذيرية بالمعنى الحرفى للفظ أو نداء لحمل السلاح أو الهروب (إرمياء ٤: ٥-٦ و٦: ١ وهوشع ٥: ٨ وعاموس ٣: ٦ وانظر يوئيل ٢: ١). و «إقامة قائد» فى الفقرة التى استشهدنا بها من إرمياء ٥١: ٢٧ ترجمة للفظ

'طيپسَر' وهى عبرنة للفظ 'طوپشَرّو' الأكدى ويعنى «كاتب». وتشير فى هذا النص إلى الموظف المسؤول عن التجنيد والذى يدعى فى العبرية عادةً 'سوفِر' «كَاتِبَ رَئِيسِ الْجُنْدِ الَّذِى كَانَ يَجْمَعُ شَعْبَ الأَرْضِ» (الملوك الثانى ٢٥: ١٩) أو 'شوطِر' وهو العريف الذى كان يتولى إعفاء أفراد الشعب من الخدمة العسكرية فى التثنية ٢٠: ٥-٨.

وفى صموئيل الثانى ١١: ١ والفقرة المقابلة لها (أخبار الأيام الأول ٢٠: ١) كان «وَقْتِ خُرُوجِ الْمُلُوكِ» للغزو «عِنْدَ تَمَامِ السَّنَةِ» أى فى الربيع. والحقيقة أن غزوات الأشوريين التى نعرف تواريخها بدقة كانت تبدأ بين أبريل ويونيه؛ وفى العصر البابلى الثانى كانت التواريخ تمتد إلى الخريف، وإلى الشتاء فى بعض الحالات حسب الضرورة. وكان من الطبيعى أن يتم اختيار بداية اعتدال المناخ قدر الإمكان حيث تصبح الطرق فى حالة صالحة فلا تحدث مشكلات تتعلق بالنقل أو إقامة المعسكرات. وكان يتم تدبير شؤون الإمدادات بسهولة أيضًا إذ كان الجيش يبلغ أرض العدو عقب حصاد الحبوب مباشرةً. كل هذا يسرى بالطبع على أى جيش محترف، أما تعبئة الفلاحين فى أزحم فصول العمل فى الحقول - من الحصاد إلى الحرث - فلابد أن كان الأمر أصعب كثيرًا.

ولا نعرف الكثير عن الإستراتيجية. ويبدو أن الحثيين والكنعانيين كانوا يعملون على جر العدو بعيدًا عن قواعده وإلى نقطة قوية يسهل فيها على عجلاتهم الحربية أن تشن عليه هجومًا مباغتًا؛ وكان يتم الإبقاء على الجزء الأكبر من الجيش فى الاحتياط لاستغلال أى نجاح يتحقق أو للانسحاب بصورة منظمة وهو الأسلوب الذى اتبع الحثيون فى معارك مجدّو (ضد تحتمس الثالث) وقادش (ضد رمسيس

الثانى). وربما كان يوشيا يحاول أن يطبق هذه الإستراتيجية القديمة حين سمح لنخو بالتقدم حتى مجدّو؛ وحين تمكن المصريون بقيادة الفرعون نفسه من صد الهجمة الأولى انسحب جيش إسرائيل (الملوك الثانى ٢٣: ٢٩-٣٠ وأخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٠-٢٤).

وفى صموئيل الثانى ١١: ١١ ورد أن جيش إسرائيل إبان حرب داود على العمونيين كان 'بَسوكّوت' بالتابوت، بينما كان الجيش المحترف يعسكر على مشارف ربة. وبرواية الملوك الأول ٢٠: ١٢، ١٦ كان بنهدد والملوك المتحالفين معه يشربون 'بَسوكّوت'، بينما كان الرسل يتفاوضون مع آخاب فى السامرة، والغلمان ينفذون هجومهم الناجح. والترجمة المعتادة لهذا اللفظ «فى الخيام» أى فى المخيم المقام على مشارف ربة أو السامرة. وذهب أحد الباحثين مؤخرًا إلى أنه يعنى «فى سوكّوت» على فرض أن بنهدد أو داود كان أقام «قاعدة إستراتيجية متقدمة» بوادى الأردن بينما كان أغلب الجيش فى الاحتياط. وهذه فرضية غريبة، فمن غير المرجح أن تعكس هذه القصص القديمة مثل هذا المفهوم الحديث عن الإستراتيجية. ونص الملوك الأول ٢٠: ١، ١٢-١٣، ٢٠ يسلم جدلاً بأن بنهدد عسكر بجيشه على مقربة من السامرة. والسياق المباشر لصموئيل الثانى ١١: ١١ يرجح الترجمة المعتادة: فيرفض أوريا العودة طالما ظل التابوت والشعب فى الخيام ورفاقه يعسكرون فى العراء.

وتُقدم الحرب على موآب (الملوك الثانى ٣: ٤-٢٧) مثالاً جيدًا للهجوم غير المباشر: فملك إسرائيل بدلاً من أن يهاجم ميشع على الحدود المشتركة معهم بشمال أرنون يُقنع ملك يهوذا بالتحالف معه. وبحركة التفاف طويلة عبر يهوذا وأدوم يغزو أرض موآب من الجنوب ويزحف باتجاه العاصمة مدمرًا كل شىء فى طريقه.

وكان داود اتبع هذه الإستراتيجية نفسها ضد الفلسطينيين ولو على نطاق أضيق (صموئيل الثانى ٥: ٢٣).

ومعلوماتنا عن التكتيكات القتالية منقوصة كذلك. ويبدو أن التكتيكات تتفاوت بتفاوت الأسلحة والقوات، فكانت تتوقف على ما إذا كانت العجلات الحربية فى الخدمة أم لا وما إذا كانت القوات المحترفة فى الخدمة وحدها أم المجندون الإلزاميون وحدهم أم كلاهما معًا. فإذا كان كلاهما فى الخدمة كان الجنود المحترفون يقاتلون فى الخط الأمامى ويقودون الهجوم، بينما كان يتم الإبقاء على المجندين الإلزاميين كاحتياط. واتُبع هذا التكتيك فى حرب العمونيين فى عهد داود وفى حروب الآراميين فى عهد آخاب. وفى الحرب المتنقلة، أو عندما يُزمع القيام بهجوم مباغت على مخيم، كان القائد يقسّم القوات إلى ثلاث فرق هجومية (القضاة ٧: ١٦ و٩: ٤٣ وصموئيل الأول ١١: ١١ وصموئيل الثانى ١٨: ٢. وانظر الفلسطينيين أيضًا فى صموئيل الأول ١٣: ١٧). والبديل عن هذه المناورة الالتفافية تجريد حملة لمهاجمة العدو من الخلف (أخبار الأيام الثانى ١٣: ١٣-١٥). وإذا هوجم قائد بارع من الخلف يواصل القتال على كلتا الجبهتين بينما يبقى قواته فيهما على اتصال وثيق حتى يدعم بعضهم بعضًا (صموئيل الثانى ١٠: ٨-١١).

كانت أمتعة الجيش تترك مع الحرس أو الاحتياط خلف خطوط القتال أو عند نقطة الانطلاق (صموئيل الأول ١٧: ٢٢ و٢٥: ١٣ و٣٠: ٢٤ وانظر الفقرتين ٩-١٠). وطبقًا للنص العبرى للملوك الأول ٢٠: ٢٧ (مفقودة فى النص اليونانى وغالبًا ما يطمسها النقاد) كان الجيش يزود بالمؤن قبل خروجه، وكانت المؤن تؤخذ من المخازن (مِسكنوت) التى ورد ذكرها جنبًا إلى جنب مع الفرق الراكبة فى عهد

سليمان (الملوك الأول ٩: ١٩) ومع الحصون فى عهد يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٢). ولا نعلم كيف كانت توزع المؤن على الجيش فى الميدان. نعلم أن داود فى صباه أخذ بعضًا من الفريك والخبز لإخوته على الجبهة (صموئيل الأول ١٧: ١٧) ولكن كانت العادة أن تحصل القوات على مؤنها من الأرض مع تقدمها. وكان أهالى المناطق فى بعض الحالات يقدمون المؤن (صموئيل الثانى ١٦: ١ وما بعدها و١٧: ٢٧-٢٩ و١٩: ٣٣) وكان الجيش يحصل عليها عن طريق المصادرة من الأهالى فى حالات أخرى (القضاة ٨: ٤ وما بعدها وصموئيل الأول ٢٥: ٧-١٨). وهناك بردية مصرية تصف اتباع الجيش المصرى هذه الأساليب نفسها فى كنعان ولكن لا ينبغى أن نستعين بهذا النص ونربطه بصموئيل الأول ٢٥: ١٨ لكى نخرج بتقدير تقريبى للجراية اليومية للجندى من بنى إسرائيل.

كان الاتصال يتم عن طريق جنود الارتباط سيرًا على الأقدام (القضاة ٩: ٣١ وصموئيل الثانى ١١: ١٩ و١٨: ١٩) أو راكبين (الملوك الثانى ٩: ١٧ وما بعدها). ولكن كان يستعان بالإشارات أيضًا. والـ 'مَسعيت' نار كانت توقد فوق مرتفع من الأرض حتى يتسنى رؤية دخانها أو ضوئها على البعد وكانت تعطى إشارة متفقًا عليها سلفًا (القضاة ٢٠: ٣٨) أو تحذيرًا بسيطًا (إرمياء ٦: ١). وهناك شقفة عثر عليها فى لخيش نقش عليها النص التالى: «نحن نراقب إشارات (مسعت) لخيش حسب أوامر سيدى لأننا لا نستطيع أن نرى عزيقة»؛ إذن لابد أن كانت هناك شفرة لترجمة هذه الإشارات. وفى التراث المكتوب عن الخروج والعيش فى الصحراء ورد أن سحابة النور التى كشفت عن حضور يهوه أعطت للشعب إشارات بالسير والتوقف. ويرد تصوير الشعب فيه كأنه جيش فى الميدان (الخروج ١٣: ٢١-٢٢ والعدد ٩: ١٥-٢٣):

«فَحَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ كَانُوا يَنْزِلُونَ وَحَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ كَانُوا يَرْتَحِلُونَ» (العدد ٩: ٢٠، ٢٣).

كما كان يستعان بالأبواق لإعطاء إشارات. فبعد الفقرة الخاصة بسحابة النور مباشرةً يشير العدد ١٠: ١-١٠ إلى البوقين الفضيين (حَتسوتسراه) اللذين كانا يستعملان فى نداء التجمع؛ وكانا يستعملان أيضًا لإعطاء أمر بالرحيل، وكذلك بالخروج للقتال. وكان يحملهما فينحاس الكاهن عندما شن بنو إسرائيل حملتهم على مديان (العدد ٣١: ٦). وفى رواية أخبار الأيام الثانى ١٣: ١٢-١٥ أطلق الكهنة البوق فى الحرب بين أبيا ويربعام. وفى هوشع ٥: ٨ نجد البوق موازيًا للقرن (شوفار : حرفيًا قرن الكبش)؛ وفى نص قديم آخر يرد ذكر الـ 'شوفار' وحده مؤديًا الدور الذى تنسبه الفقرات المتأخرة التى أشرنا إليها لتونا للبوق. وكان القرن يستعمل كإشارة للتعبئة أو التجمع (القضاة ٣: ٢٧ و٦: ٣٤ وصموئيل الأول ١٣: ٣ وصموئيل الثانى ٢٠: ١). وعدم سماع صوت القرن يرادف زوال خطر الحرب (إرمياء ٤٢: ١٤). إلا أن القرن كان يستعمل أيضًا للأمر بوقف العمليات العسكرية (صموئيل الثانى ١٨: ١٦ و٢٠: ٢٢).

وعندما كانت الحرب توشك على الاندلاع كان الـ 'شوفار' يعطى الإشارة بإطلاق صيحة الحرب (يشوع ٦: ٥ وما بعدها والقضاة ٧: ١٦ وما بعدها)؛ كما يقال إن الـ 'حَتسوتسراه' كان يستعمل لهذا الغرض (العدد ١٠: ٩ وأخبار الأيام الثانى ١٣: ١٢-١٥). وكانت صيحة الحرب (تروآه : انظر صيغتى الاسم والفعل المقابلين فى صموئيل الأول ١٧: ٢٠، ٥٢ وإرمياء ٤: ١٩ و٢٠: ١٦ و٤٩: ٢ وحزقيال ٢١: ٢٧ وهوشع ٥: ٨ وعاموس ١: ١٤ و٢: ٢) أصلاً صيحة بدائية يقصد بها إلهاب حماس الجنود وإلقاء

الرعب فى نفوس العدو. ولكنها كانت أيضًا صيحة دينية ترتبط بـدور التـابوت فى القتال (انظر صموئيل الأول ٤: ٥ وما بعدها) ثم أصبحت جزءًا من الطقـس الذى يؤدَى حول التابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٥) وانتقـل فى النهايـة إلى طقـس الهـيكل (اللاويين ٢٣: ٢٤ والعدد ٢٩: ١) وبعض المزامير.

٣. عواقب الحروب

«لِلْحَرْبِ وَقْتٌ وَلِلصُّلْحِ وَقْتٌ» (الجامعـة ٣: ٨). ولفـظ شَـلوم (الـسلم) إذا ورد فى سياق سياسى يعنى اللا حرب، بمعنى سلبى صرف، ويتضمن فكرة العلاقات الودية بين شعبين، كما يعنى العلاقات الودية بين فردين فى سياقات أخرى (القـضاة ٤: ١٧ وصـموئيل الأول ٧: ١٤ والملـوك الأول ٥: ٤، ٢٦ و٢٢: ٤٥ وانظـر التكـوين ٣٤: ٢١ وأخبار الأيام الأول ١٢: ١٨). وهذه العلاقـات يـضمنها حلـف أو عهـد (بْريـت : الملوك الأول ٥: ٢٦). ونقض العهد يساوى إعلان الحرب (الملـوك الأول ١٥: ١٩-٢٠ وانظر ٣٣: ٧-٨).

وتنتهى الحرب بإقرار السلم. وهذا السلم ثمرة النصر والعودة من الحـرب «بِسَلاَمٍ» ترادف «العودة منتصرًا» (القضاة ٨: ٩ وصـموئيل الثـانى ١٩: ٢٥، ٣١ والملـوك الأول ٢٢: ٢٧-٢٨ وإرمياء ٤٣: ١٢). وكان ضمان السلم إبرام عهد أو تجديده. فعندما هُزم بنهدد فى أفيق مثلاً توسل من أجل السلم وعرض إعادة البلدات الإسرائيليـة الـتى احتلت قواته لآخاب والـسماح لبـنى إسرائيـل بفـتح أسـواق فى دمـشق كأسـواق الآراميين فى السامرة، فقطـع له آخـاب عهـدًا (الملـوك الأول ٢٠: ٣٤). وكان بنهـدد أرسل له فى البداية رسلاً (الملوك الأول ٢٠: ٣٢) وهم «رُسُلُ السَّلمِ» (أشعياء ٣٣: ٧). وكان للمنتصر أيضًا أن يعرض الصلح (القـضاة ٢١: ١٣). وعـرض الـصلح أو طلبـه

ممكن حتى قبل نشوب الحرب إذا كان تفوق أحد الطرفين حاسمًا؛ فسعى أهل جبعون لعقد عهد مع يشوع، فأقر لهم صلحًا وقطع لهم عهدًا (يشوع ٩: ٦، ١٥). وطلب أهل يابيش من ناحاش عهدًا عندما ضرب خيامه أمام بلدتهم (صموئيل الأول ١١: ١)؛ ويقضى التثنية بعرض شروط الصلح على المدينة الأجنبية قبل مهاجمتها (التثنية ٢٠: ١٠).

فى هذه الأمثلة الثلاثة إذا قبل الطرف الأضعف شروط الصلح يُستعبد. وكانت نتيجة النصر فى الحرب دومًا غزو طرف وخضوع الآخر: كداود ضد آرام وأدوم وموآب وعمون، أو الأشوريين ضد إسرائيل، أو سنحاريب ونخو ونبوخذنصّر ضد يهوذا. وفى رواياتها عن هذه الحروب لا نجد فى أسفار الكتاب المقدس التاريخية ذكرًا لعهد فرضه الطرف المنتصر، إلا أن حزقيال ١٧: ١٣-٢١ ينص على ذلك بوضوح بالنسبة لصدقيا: فكان نبوخذنصّر قطع له عهدًا (بريت) ووثقه صدقيا بيمين لاعنة؛ ثم نقض صدقيا العهد وحنث باليمين (انظر الملوك الثانى ٢٤: ١٧، ٢٠ب). وفى هوشع ١٢: ٢: «وَيَقْطَعُونَ مَعَ أَشُّورَ عَهْداً وَالزَّيْتُ إِلَى مِصْرَ يُجْلَبُ» فى إشارة إلى سياسة آخر ملوك السامرة وكان من أتباع شلمانصّر واستنجد بمصر (انظر الملوك الثانى ١٧: ٣-٤). وتشير عبارة «نقَضَ العهد» فى أشعياء ٣٣: ٨ فى بعض الشروح إلى العهد بين سنحاريب وحزقيا. وكانت هذه العهود تبرم حتى عندما يكون النصر ساحقًا، كالعهود بين الحثيين وملوك أشور وتوابعهم فى سوريا، وبقيت نسخ منها. وكان لابد من تحديد الالتزامات المفروضة على عدو مهزوم قبل التبعية ومنها الجزية التى تفرض عليه. واللفظ المعتاد للجزية 'مِنحاه' (منحة) إلا أن مقدارها

كانت تحدده الدولة المتبوعة (الملوك الثانى ١٨: ١٤ و٢٣: ٣٣ وأخبار الأيام الثانى ٢٧: ٥) وكان الامتناع عن الدفع يساوى العصيان (الملوك الثانى ٣: ٤-٥ و١٧: ٤).

كانت قواعد الحرب بسيطة. وفى حوليات ملوك أشور نجد إشارات متكررة إلى بلدات دمرت أو قطعت أوصالها أو أحرقت أو سويت بالأرض كما لو كان ضربها إعصار أو أضحت كومة تراب. كذلك كانت الحروب التوراتية أيضًا منذ عصر القضاة إلى عصر المكابيين، سواء أكانت بلدات هاجمها بنو إسرائيل أو بلدات إسرائيلية استولى عليها غزاة (القضاة ٩: ٤٥ و٢٠: ٤٨ وصموئيل الثانى ١٧: ١٣ والملوك الأول ٢٠: ١٠ والملوك الثانى ٣: ٢٥ و٨: ١٢ و٢٥: ٩-١٠ والمكابيين الأول ٥: ٣٥ و١١: ٤٨ و١٦: ١٠). وكانت الحصون تُدك على الأقل (الملوك الثانى ١٤: ١٣).

وكان لابد للحرب أن تعود بفائدة على أحد الأطراف. فكانت البلدات المفتوحة تُنهب قبل إحراقها (صموئيل الثانى ٨: ٨ و١٢: ٣٠ والملوك الثانى ١٤: ١٤ و٢٥: ١٣ وما بعدها والمكابيين الأول ٥: ٢٨، ٣٥ إلخ)؛ وكان المخيم يُنهب إذا هجره العدو (الملوك الثانى ٧: ١٦ والمكابيين الأول ٤: ٢٣) وتؤخذ الماشية غنائم (صموئيل الأول ١٤: ٣٢ و٢٧: ٩ و٣٠: ٢٠) حتى الموتى كانوا يجردون من كل ما له قيمة وفى ميدان القتال نفسه (صموئيل الأول ٣١: ٨)؛ فكان المنتصرون ينهبون كل ما يمكن حمله (أخبار الأيام الثانى ٢٠: ٢٥ وانظر التثنية ٢٠: ١٤). وكانت شهوة النهب وما تحقق من فرح (صموئيل الأول ٣٠: ١٦) تلهب حماس المحاربين (الملوك الثانى ٣: ٢٣) ولكن كان هناك خطر أن يعتاد الجنود النهب (صموئيل الأول ١٤: ٢٤ والمكابيين الأول ٤: ١٧-١٨). ونادرًا ما نجد رواية عن فرحة تعادل فرحة المشاركة فى الغنم (أشعياء ٩: ٢٠

والمزامير ١١٩: ١٦٢). وكان هذا سبيل ثراء المحاربين ولا سبيل أمامهم غيره، فوعد يهوه نبوخدنصّر بثراء مصر مكافأة لجيشه (حزقيال ٢٩: ١٩).

والقصة التى وردت بالملوك الأول ٢٠: ٣٩-٤٠ قد تعنى أن كل رجل كان له الحق فيما وقعت عليه يده، فإذا أمسك رجل بأسير وتركه لزميل له يحرسه وتركه الأخير يهرب كان عليه إما أن يحل محله أو أن يدفع غرامة كبيرة (انظر يشوع ٧: ٢١ والملوك الثانى ٧: ٨ ولو أن هذا السلوك مرذول فى هذين النصين لأسباب مختلفة). وجرت العادة منذ أقدم العصور بأن تجمع الغنائم ثم تقسّم (القضاة ٥: ٣٠ وانظر أشعياء ٩: ٢ والأمثال ١٦: ١٩). وهناك تشريع يُنسب لموسى يقضى بتقسيم الغنائم بالتساوى، النصف للمحاربين والنصف الآخر لسائر الجماعة بعد إخضاع كلا الطرفين لضريبة للاويين (العدد ٣١: ٢٦-٤٧). واستحدث داود قاعدة تقضى باحتساب الرجال الذين يتركون فى المؤخرة لحراسة الأمتعة فى الغنائم ضمن المحاربين (صموئيل الأول ٣٠: ٢٤-٢٥). وفى حروب إسرائيل الأولى كان للقائد نصيب خاص يتنازل رجاله له عنه طائعين (القضاة ٨: ٢٤-٢٥ وصموئيل الأول ٣٠: ٢٠). وفيما بعد كان الملك يستبقى أقيم الغنائم لنفسه أو لخزانة المقدِس (صموئيل الثانى ٨: ٧-٨، ١١ و١٢: ٣٠). وفى أى جيش اتحادى كان للحلفاء الحق فى المشاركة فى الغنائم (انظر التكوين ١٤: ٢٤) وربما كانت نسبتهم تتحدد سلفًا كما كان الحال عند سائر الشعوب القديمة.

كان المنتصر يستولى على الناس كما يستولى على متاعهم. وتسجل أسفار الكتاب المقدس التاريخية أمثلة لما كان يلقَى الأعداء المهزومون من معاملة وحشية؛ ففى عهد يوشيا أمر الملك قواده بوضع أرجلهم على أعناق خمسة من ملوك الكنعانيين

ثم قتلوهم (يشوع ١٠: ٢٤-٢٦)؛ وبتروا أصابع يدى أدونى بازق ورجليه (القضاة ١: ٦)؛ وفى عهد جدعون قطعوا رأسى قائدى المديانيين (القضاة ٧: ٢٥). وعندما خرج داود لغزو النقب قتل كل رجل وامرأة (صموئيل الأول ٢٧: ٩، ١١) وذبح كل من وقعت عليه يده من العماليق (صموئيل الأول ٣٠: ١٧) وقتل ثلثى أهالى موآب (صموئيل الثانى ٨: ٢). وأعدم أمصيا عشرة آلاف أسير أدومى (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ١٢)، ويقضى تشريع التثنية ٢٠: ١٢-١٣ بقتل كل ذكر فى المدينة التى تأبى الاستسلام. إلا أن هذه الأمثلة استثنائية، ولم يخرج تشريع التثنية عن الإطار النظرى البحت. وإذا استثنينا الـ 'حيرِم' فى أية حرب مقدسة -وهو يشمل كل شىء حى- لم يكن ذبح الأسرى يمثل قاعدة عامة، وكذلك عمليات التعذيب التى تقدم نصوص الأشوريين وآثارهم أمثلة عديدة لها. وحتى جدعون فى ذروة عهده كان سيعفو عن 'زِبَح' و 'صلمناع' لولا أنه كان مقيدًا بتشريع ثأر الدم (القضاة ٨: ١٨-٢١)، وكان ملوك إسرائيل يشتهرون بالرحمة (الملوك الأول ٢٠: ٣١) فلم يكونوا يقتلون أسراهم (الملوك الثانى ٦: ٢٢ وهى فقرة لا تحتاج إلى تصحيح).

ولم تكن أسباب هذا السلوك إنسانية بحتة. فالنصان الأخيران لا ينصان صراحةً على أن الدافع إنسانى. ويبدو أن التثنية ٢٠: ١٩ تستبعد هذه الفكرة حين يقضى باستثناء الشجر من الذبح لأنه ليس بشرًا. فكانت المصلحة الخاصة تقضى بالاعتدال؛ فكان الإبقاء على حياة الأسرى من مصلحة الجماعة والفرد على السواء؛ إذ أنهم سيدفعون جزية ويمكن إخضاعهم للسخرة أو اتخاذهم عبيدًا عموميين أو خدامًا للهيكل؛ ويمكن بيعهم عبيدًا للأفراد. وسبق أن أشرنا إلى أن الحرب فى

إسرائيل كما فى غيرها من الشعوب القديمة كانت أحد مصادر الإمداد بالعبيد وأن الأسرى كانوا يُستعبدون لخدمة الملك والمقدِس.

وتنص حكاية الملوك الأول ٢٠: ٣٩ على حرص الجندى على إبقاء الأسير عبدًا له. ويقول يوئيل ٣: ٣ إن الأمم كانت تقترع على شعب يهوه وتبيع بنيه وبناته. ولدينا معلومات عن أسر النساء فى الحرب. ولو انتصر جنود سيسرا فى المعركة لغنموا «فَتَاةً أَوْ فَتَاتَيْنِ لِكُلِّ رَجُل» منهم (القضاة ٥: ٣٠). وفى العدد ٣١: ١٨، ٢٧ وعقب الحملة على مديان تم تقسيم العذارى بين المحاربين وبقية الشعب. ويجيز تشريع التثنية ٢١: ١٠-١٤ للإسرائيلى أن يتزوج بأسيرة لكن ذلك يرفع عنها العبودية و «وَتَنْزِعُ ثِيَابَ سَبْيِهَا عَنْهَا» ولا يجوز له أن بيعها (وإن جاز له أن يطلقها). ويستتبع ذلك أن الأسيرة تظل أمة إذا لم يتخذها سيدها زوجة له.

وأخيرًا هناك أسباب سياسية أدت بالأشوريين أولاً وبالبابليين من بعدهم إلى الاستعاضة عن الاستعباد بالترحيل، فرحّلوا شعوبًا بأسرها بعد أن استعبدوهم. ولم تسنح لبنى إسرائيل فرصة لأن يمارسوا هذا العرف، بل إنهم عانوه ومورس عليهم، فعانى سكان المملكة الشمالية الترحيل الجماعى فى أعقاب غزوات تيجلاث بيلصّر (الملوك الثانى ١٥: ٢٩) وبعد سقوط السامرة (الملوك الثانى ١٧: ٦). وتم ترحيل جزء من أهالى يهوذا بعد كل من الحصارين اللذين ضرب نبوخذنصّر على أورشليم (الملوك الثانى ٢٤: ٢٤ وما بعدها ٢٥: ١١ وإرمياء ٥٢: ٢٧-٣٠). وفى بداية السبى لم يكونوا فى وضع يحسدون عليه ولكنهم على الأقل لم يستعبدوا.

الفصل الخامس

الحرب المقدسة

كانت الحرب عند شعوب العصور القديمة كافة ترتبط بالدين. فكانت تنشب بأمر من الآلهة أو على الأقل برضاها الذى تُبدى بآيات؛ وكانت تصحبها قرابين وتدور بعون من الآلهة التى كانت تضمن النصر وتُحمد عليه بمنحها جزءًا من الغنائم. إذن فكل حرب فى القدم كانت حربًا مقدسة بالمعنى الواسع للفظ. فكان الإغريق يضفون مسمى «الحروب المقدسة» Ιεροι π λεμοι على الحروب التى كانت تشن عصبة دويلات المدن فى دِلفى على أى من أعضائه إذا خالف الحقوق المقدسة لأبوللو.

ومفهوم الحرب المقدسة بهذا المعنى دخيل على بنى إسرائيل. فهو لا يتفق وعقيدة يهوه باعتبارها الديانة الخاصة والملكية الفريدة للشعب المختار. ولكن بسبب هذه الصلة الجوهرية بين الشعب وإلهه اتسمت كافة مؤسسات بنى إسرائيل بطابع مقدس، سواء فى ذلك الحرب والملك والتشريع. ولا يعنى هذا أن كل حرب كانت حربًا دينية، فهذا مفهوم لا يظهر إلا فى حقبة متأخرة فى عصر المكابيين؛ ولم يقاتل بنو إسرائيل فى سبيل عقيدتهم، بل فى سبيل وجودهم. وهذا معناه أن الحرب فعل دينى له إيديولوجيته وطقوسه الخاصة؛ وهذه الإيديولوجيا وهذه الطقوس تضفى عليها طابعًا خاصًا وتميزها بين سائر الحروب فى القدم حين كان الجانب الدينى ثانويًا. وهكذا كان مفهوم الحرب عند بنى إسرائيل. إلا أن هذا الطابع المقدس

خفت (كما حدث مع الملك) وتراجع وأصبحت الحرب فعلاً «دنيويًا». ومع ذلك ظلت لمدة طويلة تحتفظ بسمة دينية؛ وظل المفهوم القديم قائمًا يتم تعديله أحيانًا ويبعث من جديد أحيانًا أخرى فى ظل ظروف خاصة أو فى عصور محددة. وسنحاول هنا أن نتتبع تطور هذه العملية.

١. مفهوم الحرب المقدسة وطقوسها

عندما كان الشعب يحمل السلاح كان يعرف بشعب يهوه أو شعب الرب (القضاة ٥: ١٣ و٢٠: ٢) أو صفوف الرب (صموئيل الأول ١٧: ٢٦) أو أجناد يهوه (الخروج ١٢: ٤١ وانظر ٧: ٤). وكان على المحاربين أن يكونوا فى حالة طهارة طقسية أى «متقدسين» (يشوع ٣: ٥ وانظر إرمياء ٦: ٤ و٢٢: ٧ ويوئيل ٤: ٩). وكان عليهم أن يظلوا متطهرين من ملامسة النساء (صموئيل الأول ٢١: ٦ وصموئيل الثانى ١١: ١١)، وكان هذا التقيد بالطهارة يمتد ليشمل المخيم حيث كان يتعين الحفاظ عليه «مُقَدَّسَةً» إذا أريد ليهوه أن يخيم مع أجناده (التثنية ٢٣: ١٠-١٥).

وسبب ذلك أن حروب بنى إسرائيل كانت حروب يهوه (صموئيل الأول ١٧: ١٧ و٢٥: ٢٨) ووردت الملحمة القومية فى «كتاب حروب يهوه» (العدد ٢١: ١٤) وهو كتاب اندثر. وكان أعداء إسرائيل أعداء يهوه (القضاة ٥: ٣١ وصموئيل الأول ٣٠: ٢٦ وانظر الخروج ١٧: ١٦). وقبل الخروج للحرب كان يقدم قربان ليهوه (صموئيل الأول ٧: ٩ و١٣: ٩، ١٢) والأهم أن يهوه كان يستخار (القضاة ٢٠: ٢٣، ٢٨ وصموئيل الأول ١٤: ٣٧ و٢٣: ٢، ٤) عن طريق الأفود (عباءة الأحبار: المترجم) والقرعة المقدسة (صموئيل الأول ٢٣: ٩ وما بعدها ٣٠: ٧ وما بعدها) فيقرر توقيت الخروج

للحرب. وكان يخرج بنفسه فى طليعة الجيش (القضاة ٤: ١٤ وصموئيل الثانى ٥: ٢٤ وانظر التثنية ٢٠: ٤).

وكانت العلامة المرئية لحضور يهوه تتمثل فى التابوت. وينبئنا التراث كيف كان مع الشعب فى مراحل تيهه العديدة فى البرية والتى يقدم التراث وكأنها مسيرات جيش يتحرك، واحتفظ العدد ١٠: ٣٥-٣٦ ببعض صيحات الحرب القديمة. فعند ارتحال التابوت كانوا يصيحون «قُمْ يَا رَبُّ فَلْتَتَبَدَّدْ أَعْدَاؤُكَ ...» وعندما يحل يصيحون «ارْجِعْ يَا رَبُّ إِلَى رَبَوَاتِ أُلُوفِ إِسْرَائِيلَ». كما قاد بنى إسرائيل عبر نهر الأردن عندما «تَقَدَّسُوا» من أجل الحرب (يشوع ٣: ٦) وحُمل فى موكب مهيب حول أسوار أريحا (يشوع ٣: ٦ وما بعدها). وحتى فى عهد داود كان التابوت فى المخيم مع كل إسرائيل أمام ربة عمون (صموئيل الثانى ١١: ١١). ونعلم الكثير عن ذلك من تاريخ معركة أفيق (صموئيل الأول ٤). فنجاح الفلسطينيين يعزى لغياب التابوت؛ ويستعاد من شيلوه ويستنتج الفلسطينيون أن «تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ إِلَى الْمَحَلَّةِ». إلا أن التابوت هذه المرة لا يأتى بالنصر؛ بل إنه هو نفسه يقع أسيرًا فى يد الأعداء، ويعتبر اليهود وقوعه فى الأسر كارثة لا مبرر لها وأشد إيلامًا من مقتل جيشهم كله.

وعندما يصل التابوت إلى أفيق يطلق بنو إسرائيل صيحة الحرب (تروآه: صموئيل الأول ٤: ٥ وما بعدها) التى كانت بمثابة إشارة لبدء المعركة إلا أن هذه الصيحة كانت أيضًا جزءًا من الطقس الذى يؤدى حول التابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٥) وكانت صيحة دينية. وليس من المؤكد ارتباط لقب 'يهوَه تْسفاءوت' بالتابوت ودوره كرمز حارس فى حروب إسرائيل ولو أن التأكيد على ذلك شائع. ويبدو أن اللقب نشأ أصلاً من مقدس شيلوه ولكن ليس فى إشارة محددة للتابوت المحفوظ بها؛ كما

أنه من غير المؤكد ما إذا كانت عبارة 'يهوه تْسفاءوت' تعنى «رب الأجناد» أو ما إذا كان للقب أدنى صلة بمؤسسات إسرائيل العسكرية أو بالجانب الدينى منها.

كان المحاربون فى حرب مقدسة يخرجون وهم على يقين من النصر، فيهوه «دفع أعداءه بيده» بالفعل (يشوع ٦: ٢ و٨: ١، ١٨ والقضاة ٣: ٢٨ و٤: ٧ و٧: ٩، ١٥ وصموئيل الأول ٢٣: ٤ و٢٤: ٥). والإيمان شرط حاسم فلابد أن يكون إيمانهم قويًا وألا يخافوا (يشوع ٨: ١ و١٠: ٨، ٢٥). ومن يداخله الخوف يفتقر إلى الشروط الدينية اللازمة ويجب استبعاده (القضاة ٧: ٣ وانظر التثنية ٢٠: ٨ حيث يفسر عزله تفسيرًا نفسيًا يختلف عن السبب الأصلى للعرف).

وفى المعركة كان يهوه يحارب من أجل إسرائيل (يشوع ١٠: ١٤، ٤٢ والقضاة ٢٠: ٣٥). وكان يستدعى قوى الطبيعة (يشوع ١٠: ١١ و٢٤: ٧ والقضاة ٥: ٢٠ وصموئيل الأول ٧: ١٠) ويحدث الارتباك فى صفوف الأعداء (القضاة ٤: ١٥ و٧: ٢٢ وصموئيل الأول ٧: ١٠ و١٤: ٢٠) وينزل عليهم «رعبًا عظيمًا» (صموئيل الأول ١٤: ١٥).

ولم يكن النصر نهاية الحرب المقدسة ولا ذروتها. فهذا يحدث فى الـ 'حيرِم' أو اللعنة التى تصيب العدو المهزوم. ومن معنى الجذر واستعمال الفعل منه أن لفظ 'حيرِم' ينم عن «فصل» الشىء أو انتزاعه من استعماله الدنيوى وتكريسه لغرض دينى؛ وقد يدل على الشىء «المفصول» بهذه الطريقة والمحرم على البشر والمكرس للرب. ووجد اللفظ طريقه إلى معجم مفردات العبادات (العدد ١٨: ١٤ واللاويين ٢٧: ٢١، ٢٨ وحزقيال ٤٤: ٢٩) إلا أنه كان ينتمى أصلاً إلى طقس الحرب المقدسة وكان معناه ترك ثمار النصر للرب. وتتباين صيغه من نص لآخر. والقاعدة أن الـ 'حيرِم' نشأ من أمر ليهوه (التثنية ٧: ٢ و٢٠: ١٧ ويشوع ٨: ٢ وصموئيل الأول ١٥:

٣)؛ والاستثناء أن يكون نتيجة نذر نذره الشعب (العدد ٢١: ٢). وهو من حيث المبدأ لا يستثنى شيئًا؛ ففى أريحا كان لابد من إبادة كل شيء حى من بشر وحيوان، وأحرقت البلدة بكل ما فيها وكرست الأشياء المعدنية ليهوه (يشوع ٦: ١٨-٢٤). وحين تعدى عخان على الـ 'حيرِم' جلب على الشعب لعنة فعوقب ودمرت السلع التى نَهب (يشوع ٧). وفى حرب شاول على العماليق (صموئيل الأول ١٥) أيضًا لم يُستثن من اللعنة شيء ولُعن شاول لعدم استقامته فى تفسيرها. وورد فى التثنية ٧: ٢، ٢٥ حكم صريح بتدمير الرموز الدينية فى بلدات كنعان. وكان الحكم أن يطبق الـ 'حيرِم' بكل قسوة على أى إسرائيلى يتنكر ليهوه (التثنية ١٣: ١٣-١٨). إلا أن الـ 'حيرِم' يضيق نطاقه أو يتسع فى مواضع أخرى؛ فكان ينطبق على البشر كافة. أما الماشية والمنقولات فكان يجوز الاحتفاظ بها كغنائم (التثنية ٢: ٣٤-٣٥ و٣: ٦-٧ وربما ٢٠: ١٦ ويشوع ٨: ٢، ٢٧ و١١: ١٤ وربما ١٠: ٢٨ وما بعدها)؛ ويجوز استثناء العذارى أحيانًا (العدد ٣١: ١٤-١٨ والقضاة ٢١: ١١ ولو أن هناك سببًا خاصًا ورد فى هاتين الإشارتين). وعندما كان يُستولى على بلدة أجنبية لم يكن يقتل من أهلها إلا الذكور (التثنية ٢٠: ١٤ إلا أن لفظ 'حيرِم' لم يرد هنا ولا يشير النص إلى حرب مقدسة، فيما يناقض الإشارة إلى بلدات «الأرض المقدسة»: التثنية ١٦-١٧).

ويصعب تحديد مدى التزام بنى إسرائيل بتطبيق هذه الأحكام فى الواقع. والغريب أنها وردت فى التثنية وأعلنت فى عصر أصبحت الحرب المقدسة فيه مجرد ذكرى وأن الأمثلة الملموسة وردت فى سفر يشوع الذى ظهرت نسخته الأخيرة فى عصر متأخر كذلك. ومن ناحية أخرى لا نجد للفظ أو للعرف الذى كان يدل عليه أثرًا فى قصص القضاة الذين كانوا فعليًا يديرون الحرب المقدسة. ومع ذلك فلا شك أن

مفهوم الـ 'حيرِم' وتطبيقه كلاهما شديد القدم. فنجدهما فى قصة حرب الأسباط على بنيامين (القضاة ٢١: ١١) وفى تراث الأنبياء عن حرب شاول على العماليق (صموئيل الأول ١٥). كما أن لدينا مثالاً من خارج الكتاب المقدس، فميشع ملك موآب فى القرن التاسع قبل الميلاد يباهى فى نقشه بأنه ذبح كل إسرائيلى فى نيبو التى كان "«جعلها حرامًا» (الفعل ح ر م) لإلهه عشتار كموش.

٢. الحروب المقدسة فى بدايات تاريخ بنى إسرائيل

ما قلناه عن الـ 'حيرِم' ينطبق أيضًا وبصورة أعم على صورة الحرب المقدسة كما وردت فى الفقرة السابقة. والسمات التى تميزها مستعارة من أسفار شتى. ومن بين كل الروايات الخاصة بأوائل حروب بنى إسرائيل لا نجد واحدة تتوفر فيها كافة العناصر مجتمعة. إلا أن أسلوب تجميع بعض القصص وتكرار الصيغ نفسها ووحدة الروح التى تشيع فى نصوصها، كل ذلك يدمغ هذه الحروب كحروب مقدسة أصيلة. ولنأخذ الآن بضع أمثلة على ذلك.

السمة واضحة فى حرب دبورة وباراق على سيسرا والتى رويت نثرًا (القضاة ٤) وفى ترنيمة دبورة (القضاة ٥). فأصدر يهوه أمرًا لباراق بالخروج ووعد بأن يدفع سيسرا إلى يده (٤: ٦-٧)؛ وقبل أن يبدأ القتال يسخر يهوه له سيسرا ويتقدمه ويلقى الرعب فى قلوب أعدائه فلا يفلت أحد منهم (٤: ١٤-١٦). وتترنم الأنشودة بالثناء على من لبوا النداء طائعين أى من كانوا يؤمنون بأن النصر لهم (٥: ٢، ٩)؛ فكان المحاربون آنذاك أبطال الرب (٥: ٨) شعب يهوه (٥: ١٣) هب لنصرة يهوه (٥: ٢٣). وكان يهوه نفسه الذى زلزل الأرض وشق السماء (٥: ٤)؛ وحاربت الكواكب إلى جانبه (٥: ٢٠) فباد أعداء يهوه (٥: ٣١). والرواية النثرية والترنيمة كلتاهما

قريبتان إلى الأحداث فكونتا لنا رواية صادقة عن نظرة المشاركين فيها إلى هذه الحرب؛ فكانت من منظورهم عملاً مقدسًا.

سبق أن تناولنا إستراتيجية جدعون فى مواجهة المديانيين، إلا أن هذا التناول لم يأخذ فى الاعتبار العنصر الدينى الذى يمثل عنصرًا جوهريًا فى القضاة ٦-٨. فتلبست جدعون روح يهوه (٦: ٣٤) الذى تدخل مرتين ليضمن له النصر (٦: ٣٦-٤٠ و٧: ٩ وما بعدها). وكان يهوه الذى دفع بمديان إلى يد إسرائيل (٧: ٢، ٧، ١٤-١٥ و٨: ٣، ٧). وكان يهوه الذى خرج منتصرًا لا إسرائيل (٧: ٣)، أما الخائف الذى لم يكن فى قلبه إيمان يساندهم به فاستُبعد (٧: ٢) فتقلص الجيش نفسه إلى جماعة قليلة العدد لكى يصبح التدخل الإلهى ضاربًا (٧: ٧). وكانت صيحة الحرب (تروآه) «سَيْفٌ لِلرَّبِّ وَلِجِدْعُونَ» (٧: ٢٠). وألقى يهوه الرعب فى معسكر الأعداء (٧: ١٢). فكانت هذه أيضًا إحدى حروب يهوه.

والحروب على الفلسطينيين مثال أخير. فيخرج يوناثان وحامل درعه وحدهما لمهاجمة معقل الفلسطينيين فى مخماس، فيهوه سيهبهما النصر سواء أكانوا كثرة أو قلة (صموئيل الأول ١٤: ٦ وما بعدها)؛ وتظهر علامة تؤكد أن يهوه دفع الأعداء إلى يده (١٤: ١٠، ١٢)؛ فتتزلزل الأرض ويُنزل الرب رعبًا على المخيم (١٤: ١٥). ويستخير شاول الكهنة (١٤: ١٨) ويزداد الرعب فى صفوف الفلسطينيين فيولون الأدبار: «فَخَلَّصَ الرَّبُّ إِسْرَائِيلَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ» (١٤: ١٨-٢٣). وأُمِر المحاربون بالصوم.

وفى عصر القضاة وفى عهد شاول لم يخض بنو إسرائيل سوى حروب دفاعية، وذهب البعض مؤخرًا إلى أن حروب إسرائيل المقدسة كانت حروبًا دفاعية دومًا. أما

غزو «الأرض الموعودة» فيوصف بأنه حرب مقدسة بالطبع كالحرب المقدسة بسفر يشوع. ومهما كان تاريخ كتابته أو الدور الذى يعزى لمؤلفيه فلا شك أنهم لم يبتدعوا هذه الرواية. كما ترد فى الرواية المستقلة تمامًا بسفر القضاة ١ حيث يتولى يهوذا وسمعان مهمة غزو أرضهما بعد استخارة يهوه الذى يعطيهم الأرض (القضاة ١: ١-٢، ٤). ولابد أن نعترف بأن السلاح لعب دورًا ما على الأقل فى الاستيطان فى كنعان وأن هذا الغزو أوجد مناخًا يدعم فكرة الحرب المقدسة. وفوق هذا وذاك كان على يهوه «رَجُلُ الْحَرْبِ» (الخروج ١٥: ٣) و «سيد الحرب» (صموئيل الأول ١٧: ٤٧) أن يحارب من أجل شعبه.

وهذه الحقيقة الأولى: كان يهوه الذى حارب من أجل إسرائيل لا إسرائيل التى حاربت من أجل إلهها. ولم تكن الحرب المقدسة فى إسرائيل حربًا فى سبيل الدين. فالحروب فى عصر يشوع والقضاة كما جاء فى النصوص القديمة لم يتم خوضها من أجل نشر عقيدة يهوه كالجهاد فى سبيل نشر العقيدة الإسلامية؛ ولم يكن هدفها الدفاع عن عقيدة فى مواجهة ديانة دخيلة. ومما يلاحظ أن روايات الغزو فى سفر يشوع لا تورد ولو إشارة واحدة إلى آلهة الكنعانيين أو ديانتهم. وإسرائيل فى سفر القضاة لا تحارب من أجل حريتها الدينية (بصورة مباشرة) بل من أجل وجودها كشعب. وتضع ترنيمة دبورة يهوه وأجناده فى تضاد مع سيسرا وعجلاته الحربية لا مع سيسرا وآلهته؛ ويدمر جدعون مذبحًا لبعَل، إلا أن هذه الحكاية لا تمت بصلة لحربه المقدسة على المديانيين. ولا تظهر التوجهات الدينية إلا فى نصوص دونت فى عصور متأخرة كأحكام التثنية عن الـ 'حيرِم' (التثنية ٧: ٢-٥، ٢٥ و٢٠: ١٧-١٨) والإطار التثنوى لسفر القضاة (القضاة ٢: ٢-٣) والتدوين اللاحق لحرب موسى على

مديان (العدد ٢٥: ١٧-١٨ و٣١: ١٥-١٦). إلا أن كل ما تناولنا حتى الآن يبين أن هذه الحروب المقدسة حتى وإن لم تكن حروبًا فى سبيل الدين فإنها كانت دينية فى جوهرها؛ فكان يهوه فى هذه الحروب يحارب فى سبيل حياة شعبه، وارتبط الشعب بهذا الفعل من خلال فعل دينى وبالعمل وفقًا لطقس محدد.

٣. الدين والحرب فى عصر المملكة

يمكن القول إن هذا الطابع الدينى للحرب اختفى مع نشأة المملكة وتكوين جيش محترف. فلم يعد يهوه الذى يتقدم شعبه لخوض «حروب يهوه»، بل أصبح الملك الذى يقود شعبه ويخوض حروبه (صموئيل الأول ٨: ٢٠). ولم يعد المقاتلون محاربين يتطوعون للقتال، بل مرتزقة يتلقون رواتبهم من الملك أو مجندين يجندهم عماله. وكان من شأن هذا التحول أن يخلق أزمة إذ تهيأت الساحة لذلك فى عهد شاول حين حاد عن طقوس الحرب المقدسة (صموئيل الأول ١٥)، وتحققت فى عهد داود حين أشرك عددًا كبيرًا من المرتزقة الأجانب وأمر بإحصاء الشعب لأغراض عسكرية (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩). فأصبحت الحرب شأنًا من شؤون الدولة أى «تدنست».

بدايةً استُبقيت بعض طقوس الحرب المقدسة. ففى حرب بنى عمون رافق التابوت الجنود، والتزم أوريا (مرتزق حثىّ) بالصوم عن الشهوات (صموئيل الثانى ١١: ١١). ونذر داود ليهوه فضة غزواته وذهبها (صموئيل الثانى ٨: ١١). إلا أن هذه الطقوس باتت شيئًا ثانويًا أى مجرد مظاهر وإن ظلت مقولة إن «يهوه يهب النصر» شائعة فإن داود هو الذى كان يحققه بسبل بشرية ويتلقى المجد الذى يثمر (صموئيل الثانى ١٢: ٢٨).

لم يعد يهوه يستخار بسحب القرعة حول توقيت الحرب أو أسلوب شنها إلا أن الأنبياء كانوا يتدخلون مع الملك (الملوك الأول ٢٠: ١٣-١٤، ٢٢، ٢٨)؛ بل إن الملك كان يستشيرهم أحيانًا (الملوك الأول ٢٢: ٥-١٢). وكان إليشع يرافق ملوك إسرائيل ويهوذا فى حملتهم على موآب وكان ينقل لهم وحى يهوه (الملوك الثانى ٣: ١١-١٩ وانظر ١٣: ١٥ وما بعدها). وظل هؤلاء الأنبياء يرددون عبارة الحرب المقدسة لما كان لها من منزلة وهى أن يهوه سيدفع بالأعداء إلى يد إسرائيل (الملوك الأول ٢٠: ١٣، ٢٨ و٢٢: ٦، ١٢ والملوك الثانى ٣: ١٨) ولكن فى حين كان القائد الذى يوحى إليه من قبل الرب فى العصور القديمة بات الأنبياء مجرد أعوان دينيين للملك. وظل مفهوم الحرب المقدسة قائمًا فى مدارس الأنبياء الأولى، ولكن لما كانت الحروب لم تعد مقدسة فإن الأنبياء غالبًا ما كانوا يعارضون الملك. وفى مواجهة نبى زائف تنبأ بأن يهوه سيدفع راموث جلعاد إلى يد آخاب يتنبأ نبى حق بوقوع كارثة (الملوك الأول ٢٢: ١٩-٢٨)، وأبى إليشع أن يستخير يهوه نيابة عن ملك إسرائيل الذى كان يقود حملة على موآب (الملوك الثانى ٣: ١٣-١٤).

وفى القرن التالى كان أشعياء يقف مدافعًا عن مفهوم الحرب المقدسة القديم فى مواجهة من كانوا يلجأون إلى الدوافع السياسية. وعندما شنت آرام وإفرايم حربهما على يهوذا تنبأ بكارثة تلم بهما؛ وعندما كان سنحاريب يهدد أورشليم كان أشعياء يطمئن الشعب بأن الرب سينقذ المدينة (أشعياء ٣٧: ٣٣-٣٥). وكان يدين الاستعدادات العسكرية (٢٢: ٩-١١) وطلب العون من الخارج (٣١: ١-٣) فسوف «يَنْزِلُ رَبُّ الْجُنُودِ لِلْمُحَارَبَةِ عَنْ جَبَلِ صِهْيَوْنَ وَعَنْ أَكَمَتِهَا» (٣١: ٤). وعلى أشور يأتى يهوه من بعيد «غَضَبُهُ مُشْتَعِلٌ وَالْحَرِيقُ عَظِيمٌ ... بِهَيَجَانِ غَضَبٍ وَلَهِيبِ نَارٍ

آكِلَةٍ نَوْءٍ وَسَيْلٍ وَحِجَارَةِ بَـرَدٍ» (٣٠: ٢٧-٣٠). وعلى مـصر يـأتى على سـحابة وتـذوب قلوب المصريين وينقلب كل مـنهم على أخيـه (١٩: ١-٢). وتتكـرر سـمات الحـرب المقدسة فى هذه الفقرات، فهناك يقين بالنصر وإيمان بيهوه وأداء الرب لدور محارب يطلق قواه ويلقى الرعب فى قلوب أعدائه؛ وتظل أصـداء ترنيمـة دبـورة وقـصص الغزو وعصر القضاة تتردد. وربما استعار أشعياء وغيره من الأنبياء مفهـومهم عـن «يوم يهوه» من هذه العقيدة القديمة، وهو يوم يأتى فيه يهوه لخـوض معركـة ينتـصر فيها. إلا أن «حروب يهوه» الجديدة لا تنشب إلا فى رؤى الأنبياء ولـم تعـد حـروب إسرائيل، فحروب إسرائيل تدنست. ويقول أشعياء لمعاصريه: اعتمدتم على وسـائل البشر «لَكِنْ لَمْ تَنْظُرُوا إِلَى صَانِعِهِ وَلَمْ تَرُوا مُصَوِّرَهُ مِنْ قَدِيمٍ» (٢٢: ١١) أو «بِالرُّجُوعِ وَالسُّكُونِ تَخْلُصُونَ. بِالْهُدُوءِ وَالطُّمَأْنِينَةِ تَكُونُ قُوَّتُكُمْ. فَلَمْ تَشَاءُوا» (٣٠: ١٥).

والأغرب أن قواعد الحرب المقدسة كان ينبغى أن تتبلور فى أجلى وأكمل صـورها فى تدوين التثنية فى أواخر المملكة. ويتضمن السفر العديد من العناصر الموغلة فى القدم، ما يبرر اسـتغلالها فيمـا سـبق فى وصـف أعـراف الحـرب المقدسـة. إلا أن اهتمامنا هنا ينصب على درس الروح الجديدة التى تبـث الحيـاة فى هـذه الأعـراف وتهيمن على الخطب الواردة فى أول السفر وآخره. فتـاريخ إسرائيـل بـأسره يقـدم فى صورة حرب مقدسة. والماضى ضمان من المستقبل: «الرَّبُّ إِلهُكُمُ السَّائِرُ أَمَامَكُمْ هُوَ يُحَارِبُ عَنْكُمْ حَسَبَ كُلِّ مَا فَعَلَ مَعَكُمْ فِي مِصْرَ أَمَـامَ أَعْيُـنِكُمْ» (التثنيـة ١: ٣٠). ومرة أخرى «اذْكُرْ مَا فَعَلَهُ الرَّبُّ إِلهُكَ بِفِرْعَوْنَ وَبِجَمِيعِ المِصْرِيِّينَ ... هَكَـذَا يَفْعَـلُ الرَّبُّ إِلهُكَ بِجَمِيعِ الشُّعُوبِ التِي أَنْتَ خَائِفٌ مِنْ وَجْهِهَا» (٧: ١٨-١٩). «لَيْسَ لأَجْـلِ بِرِّكَ وَعَدَالةِ قَلبِكَ تَدْخُلُ لِتَمْتَلِكَ أَرْضَهُمْ بَل لأَجْلِ إِثْمِ أُولئِـكَ الـشُّعُوبِ يَطْـرُدُهُمُ

الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ أَمَامِكَ» (٩: ٥). «لا يَقِفُ إِنْسَانٌ فِي وَجْهِكُمْ. الرَّبُّ إِلهُكُمْ يَجْعَلُ خَشْيَتَكُمْ وَرُعْبَكُمْ عَلَى كُلِّ الأَرْضِ التِي تَدُوسُونَهَا» (١١: ٢٥). «تَشَدَّدُوا وَتَشَجَّعُوا. لا تَخَافُوا وَلا تَرْهَبُوا وُجُوهَهُمْ لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ سَائِرٌ مَعَكَ» (٣١: ٦). ويختتم السفر ببركات موسى وهى ترنيمة قديمة تنفث روحًا قتالية خفتت (التثنية ٣٣: ٢٩):

«طُوبَاكَ يَا إِسْرَائِيلُ! مَنْ مِثْلُكَ!
يَا شَعْبًا مَنْصُورًا بِالرَّبِّ
تُرْسِ عَوْنِكَ
وَسَيْفِ عَظَمَتِكَ!
فَيَتَذَلَّلُ لكَ أَعْدَاؤُكَ
وَأَنْتَ تَطَأُ مُرْتَفَعَاتِهِمْ»

وعندما دونت التثنية فى عهد يوشيا كان عهد الغزوات والانتصارات العسكرية صار ذكرى ولم تعد ثمة مناسبة لتطبيق أحكامها فى حصار بلدات أجنبية (التثنية ٢٠: ١٠-٢٠) أو ارتكاب المحرمات (التثنية ٢: ٣٤-٣٥ و٣: ٦-٧ و٧: ٢، ٥). ومع ذلك فإن هذا التأمل الجديد فى فكرة الحرب المقدسة على الرغم من تغيرها نتيجة لتطور اللاهوت يصلح لموقف تاريخى بعينه. ففى عهد يوشيا جاءت صحوة الروح الدينية والخلاص من ربقة الأشوريين بأمل جديد للشعب، وليس من المستبعد أن تكون هذه النصوص التثنوية ألهبت روح الملك حين حاول وقف زحف الفرعون نحو (الملوك الثانى ٢٣: ٢٩ وأخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٠ وما بعدها). ولكنها لم تكن سوى شعلة لحظية أطفأتها كارثة مجدّو تمامًا. وعايش إرمياء هذه الأحداث ولم يكن ثم مجال للحديث عن الحرب المقدسة فى وعظه، فالتناقض بينه وبين أشعياء صارخ.

وآخر حروب يهوذا والمقاومة اليائسة للكلدانيين والمسجلة فى أسفار إرمياء والملوك لا تتسم بأى طابع دينى. ومرجع ذلك أن يهوه كان تخلى عن إسرائيل وقرر فى غضبه عليها أن يعاقب شعبه (الملوك الثانى ٢٣: ٢٧ و٢٤: ٣، ٢٠) بل حاربه (إرمياء ٢١: ٥) وأمر الكلدانيين بأن «يُحَارِبُوا أورشليم وَيَأْخُذُونَهَا وَيُحْرِقُونَهَا بِالنَّارِ» (٣٤: ٢٢). وهى معارضة صارخة لعقيدة الحرب المقدسة القديمة.

٤. حروب المكابيين الدينية

فى العصر اليهودى بسفرى المكابيين تطالعنا من جديد بعض سمات الحرب المقدسة. فيخوض يهوذا وإخوته «حرب إسرائيل» (المكابيين الأول ٣: ٢). ويثير تكوين جيش الخلاص العديد من الذكريات القديمة (المكابيين الأول ٣: ٤٦-٦٠) كاجتماع المصفاة الذى يشبه نظيره الذى عقد قديمًا لإعلان الحرب المقدسة على بنيامين (القضاة ٢٠: ١)؛ فيصومون ويحاولون أن يعرفوا مشيئة الرب من سفر الشريعة، إذ لم يعد هناك أفود أو أنبياء ينبئونهم ويطلقون البوق وصيحة الحرب (انظر العدد ١٠: ٩ والـ 'تروآه') ويحشدون الجنود طبقًا لأحكام التثنية ٢٠: ٥-٨. وقبيل معركة عماوس يحث يهوذا الشعب ألا يخاف وأن يدعو الرب: «فتعلم كل الأمم أن لإسرائيل فاديًا ومخلصًا» (المكابيين الأول ٤: ٨-١١ وانظر صموئيل الأول ١٧: ٤٦)، وبعد النصر يباركون الرب على «الخلاص العظيم» الذى وهب لإسرائيل (المكابيين الأول ٤: ٢٤-٢٥ وانظر صموئيل الأول ١٤: ٤٥). ويهدم يهوذا المذابح فى أرض فلسطين ويحرق الأوثان وينهب المدن (المكابيين الأول ٥: ٦٨ وانظر التثنية ٧: ٥، ٢٥). وفى السفر الثانى يتردد صدى النصوص القديمة فى خفوت ولو أن الأفكار نفسها تتكرر: فيستعدون للحرب بالدعاء والصوم (المكابيين الثانى ١٣: ١٠-

١٢) ويحث يهوذا جنوده قائلاً: «إن هؤلاء إنما يتوكلون على سلاحهم وجسارتهم وأما نحن فنتوكل على الله القدير» (المكابيين الثانى ٨: ١٨) وكلمات السر «العون من الله» (المكابيين الثانى ٨: ٢٣) و «النصر من الله» (المكابيين الثانى ١٣: ٥). ويدعو يهوذا ربه قائلاً: «يا رب السماوات ارسل ملاكًا صالحًا أمامنا يوقع الرعب والرعدة بين الأعداء» (المكابيين الثانى ١٥: ٢٣).

وعلى الرغم من أوجه التشابه هذه فإن الروح لم تعد روح الحرب المقدسة. فالمكابيون وجنودهم لا يوحى إليهم من الرب، والرب لا يأمر بالحرب ولا يتدخل بصورة مباشرة فيها. وأقصى ما يجرؤ المرء على طلبه أن يرسل ملاكًا (المكابيين الثانى ١٥: ٢٣)، ويجيب الرب الدعاء فيظهر فارس مسلح على طريق بيت صور (المكابيين الثانى ١١: ٦-٨). إلا أن هذا المبعوث السماوى لا يلعب إلا دورًا رمزيًا، فهذه المعركة كغيرها يتم خوضها والنصر فيها بوسائل بشرية بحتة. ويلاحظ أن الإلماعات إلى العون الذى كان الرب يمد به شعبه فى العصور القديمة تشير إلى عبور البحر الأحمر (المكابيين الأول ٤: ٩) وتحرير أورشليم من يد سنحاريب (المكابيين الأول ٧: ٤٠-٤٢ والمكابيين الثانى ٨: ١٩ و١٥: ٢٢) ولا تشير قط إلى حروب الغزو المقدسة وعصر القضاة.

كل هذا يمنعنا من اعتبار حرب المكابيين حربًا مقدسة. بل كانت حربًا دينية. فينادى متتيا قائلاً: «فليخرج ورائى كل من يغار على الشريعة ويحفظ العهد» (المكابيين الأول ٢: ٢٧)؛ ويقاتل يهوذا فى سبيل الشعب والمكان المقدس (المكابيين الأول ٣: ٤٣، ٥٩) وفى سبيل «البلدة والدين والهيكل» (المكابيين الثانى ١٥: ١٧). ويقاتل المحاربون فى سبيل حرية العقيدة لا فى مواجهة السادة الأجانب الذين

يمنعون اتباع الشريعة وحسب» بل أيضًا فى مواجهة إخوة لهم حنثوا باليمين و «تَرَكُوا الْعَهْدَ الْمُقَدَّسَ» (دانيال ١١: ٣٠) و «ارتدوا عن الشريعة» (المكابيين الأول ١٠: ١٤ وانظر ١: ٥٢). ويبدأ العصيان عندما يذبح متتيا يهوديًا قبل تقديم قربان على مذبح مودين (المكابيين الأول ٢: ٢٤). وأقسم المكابيون على محاربة «الأشرار» و «المنافقين» و «الخطاة» دائمًا وفى كل مكان (المكابيين الأول ٢: ٤٤، ٤٨ و٣: ٥-٦ و٦: ٢١ و٧: ٢٣-٢٤) الذين يتحالفون مع عبدة الأوثان (المكابيين الأول ٣: ١٥ و٤: ٢ و٧: ٥ و٩: ٢٥ و١١: ٢١-٢٥). كانت حربًا دينية تلك التى دفعت المؤمنين من اليهود للوقوف فى مواجهة إخوة لهم تحالفوا لنصرة الهيلينية وفى مواجهة حماتهم الأجانب. وتحتم على الطرفين أن يقحما فيها المصالح السياسية كما حدث فى حروب فرنسا الدينية فى القرن السادس عشر وفى هولنده فى القرن السابع عشر.

٥. «أمر الحرب» من قمران

عثر مؤخرًا على وثيقة عجيبة تدل على أن فكرة الحرب المقدسة بعثت من جديد عند جماعة من اليهود، وهى وثيقة «أمر الحرب» التى اكتشفت فى مغارات قمران. ويرجع الكِتاب إلى القرن الأول قبل الميلاد ويقنن قواعد الحرب التى ستنشب فى نهاية الزمان بين «أبناء النور» و «أبناء الظلام» أى بين اليهود المؤمنين من جماعة قمران وكافة الأمم الوثنية. ويمكن ملاحظة الشبه الظاهرى بسفرى المكابيين، إلا أن الكفاح فى وثيقة قمران يعد حربًا مقدسة. ويلاحظ أن من بين الاستشهادات الصريحة الخمسة بالعهد القديم تشير ثلاثة إلى نصوص استشهدنا بها فيما سبق (العدد ١٩: ٩ والتثنية ٧: ٢١-٢٢ و٢٠: ٢-٥) كما أن هناك عبارات عديدة تذكرنا بالعقيدة القديمة. وكانت لهذه «الحرب» طقوسها الخاصة كالحرب المقدسة فى العصور

الغابرة؛ بل إنها تتحول إلى احتفال للكهنة واللاويين فيه دور أساسى. والجيش «شعب الرب» والجنود متطوعون يستدعون لخوض معارك الرب. والمعايير فى القتال «يد الرب اليمنى» و «يوم الرب» و «مذبحة الرب» والرب نفسه الذى يدعى «بطل الحرب» يسير مع أنصاره المخلصين يرافقهم جيش الملائكة. ويد الرب التى ترفع على بليال وإمبراطوريته. والنصر مؤكد؛ قد تكون هناك لحظات ضيق إلا أن أعداء الرب وإسرائيل سيبيدون فى النهاية ويبدأ عهد النور الأبدى.

والرؤيا لا تبشر بغزو العالم أو بفرض الدين بقوة السلاح. فالعالم آنذاك كان ينقسم إلى نور وظلمة، خير وشر، ولا سبيل لإقرار النظام إلا بالقضاء على كافة قوى الظلام والشر، وإلا بالنصر التام للرب وأبناء النور. وعلى خلفية هذا الفكر الثنائى يتخذ مفهوم الحرب المقدسة القديم طابعًا عنيفًا ويتسع لأبعاد كونية، ومع ذلك يشار فيه إلى نهاية الحقبة الراهنة: فهى حرب رؤيوية.

وفى هذا النص الغريب تختلط الرؤى بترتيبات عملية ربما أخذت مباشرةً من وثيقة عسكرية رومية؛ ولكن يبدو أن واضعى النص كانوا مقتنعين بأن هذه الحرب آتية لا ريب وكانوا فى انتظارها. ونسخ النص مرارًا، وعثر على شقف بنسخ عديدة منه. وعلى صفحاته كان القارئ يزداد حقدًا على أبناء بليال الذين يعتبرهم محتلين وثنيين للأرض المقدسة. وربما استلهم العمل من شطحات «الزيلوت» (طائفة من اليهود قاومت سيطرة الروم على فلسطين قديمًا، المترجم) ممن شاركوا فى حركات العصيان ضد الروم وممن كانوا يعتقدون أن الوقت حان لقيام حرب أخيرة بين أبناء الظلمة وأبناء النور.

المحتوى

المجلد الأول

مقدمة: البداوة وبقاؤها

الباب الأول: مؤسسات الأسرة

الباب الثانى: المؤسسات المدنية

الباب الثالث: المؤسسات العسكرية

رقم الإيداع ١٧٦٦٢/ ٢٠١٠

مطبعة كلية الزراعة جامعة القاهرة





جامعة القاهرة

جامعة القاهرة
مركز الدراسات الشرقية

بنو إسرائيل

مؤسساتهم و تشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الثانى)

تأليف
رولان دوفو

ترجمة
د / عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية و التاريخية

العدد (٤٢)

١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

بنو إسرائيل

مؤسساتهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الثانى)

تأليف

رولان دوڤو

ترجمة

د. عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة

تحت إشراف د / جمال عبد السميع الشاذلى

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د حسام محمد كامل

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس إدارة المركز

و

أ.د. هبة أحمد نصار

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

تقديــم

القارئ الكريم ..

يسر مركز الدراسات الشرقية ــ جامعة القاهرة أن يقدم المجلد الثانى من كتاب "بنو إسرائيل، مؤساستهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم : تأليف رولان دوفو، وهو ترجمة إنجليزية عن الأصل الفرنسى، ويبدأ المجلد الثانى بالباب الرابع، وعنوانه المؤسسات الدينية، ويشير المؤلف إلى أنه جعل عنوان هذا الباب وهذا الاسم للمحافظة على التوازى مع الأبواب الثلاثة السابقة فى المجلد الأول، فالدين متغلغل فى جوانب حياة اليهود الاجتماعية كافة، ويشير إلى أن الحرب كانت دينية فى بداية تاريخ بنى إسرائيل على الأقل. ويضيف المؤلف أن بنى إسرائيل قد عبدوا إلهًا واحدًا لا إله سواه. ومنذ أن استوطنوا كنعان أول مرة وحتى نهاية المملكة تقريباً لم يمنعهم ذلك من التعبد فى مقادس عدة، وأن أية عبادة لألهة غير يهودية مرفوضة كما نصت أولى الوصايا العشر . أضف إلى ذلك فإن بنى إسرائيل عبدوا إلهًا خاصًا بهم، إله يتدخل فى التاريخ، كما أنه لم يكن لبنى إسرائيل صور فى عقيدهم، حيث تتضمن نسختا الوصايا العشر تحريم الصور، وكان ينظر إلى يهوه منذ البداية على أنه كيان روحانى خالص.

ويبدأ المؤلف الباب الرابع بفصل عنوانه مقادس الساميين، حيث يشير إلى ما يعرف باسم "الحيز المقدس" أى المكان المقدس الذى لا يقتصر على بقعة بعينها تؤدى فيها العبادات، بل يشمل دائرة تحيط بالهيكل أو المذبح، ويعرض بعد ذلك للحيز المقدس لدى الساميين.

ويتطرق بعد ذلك إلى الطابع المقدس لأماكن العبادة الدينية، حيث يشير إلى أن مكان العبادة مقدسُ منزهًا عن الاستعمال الدنيوى، وكان يتعين على مرتادى أماكن العبادة الدينية أداء بعض الطقوس الدينية وارتداء ثياب خاصة قبل الدخول إليها. ويعرض بعد ذلك اختيار أماكن العبادة، حيث لم يترك لحرية البشر اختيار الأماكن التى يحل فيها ممارسة العبادات ، حيث إنه مكان يلتقى فيه المتعبد بإلهه، ولهذا كان لابد من تحديد المكان بما يدل على تجلى

الإله فيه بنفسه أو بفعله. ويظهر مظاهر تجلى قوة الإله فى التجليات الإلهيه التى تحدد أماكن تعبد الآباء، والمياه المقدسة حيث كان الإله يتجلى هو أو فعله فى عيون الماء التى تجعل الأرض تثمر، وفى الآبار التى تمد قطعان الماشية بالماء، وفى الأشجار التى تشهد بالخصوبة وفى المرتفعات حيث تتجمع السحب . ويتطرق بعد ذلك إلى تجلى الإله فى الشجر المقدس حيث كان لبعض الأشجار فى أنحاء الشرق الأدنى سمة دينية ؛ حيث كان الشجر المقدس شائعًا ويشير بعد ذلك إلى تجلى الإله فى المرتفعات حيث كانت الجبال تطاول السماء وتعد مسكنًا للألهة . ويتطرق المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن المعابد حيث يبدأ بتعريف المعبد وإقامته فى بقعة مقدسة ويشير إلى معابد بلاد الرافدين والشام ، وبالنسبة للمرتفعات فقد حدد سبب التسمية، ووصفها والشواهد الأثرية والمنشآت الدينية والمرتفعات والصلوات الجنائزية وحلية المرتفعات. عرض فى الفصل الثانى لمقادس بنى إسرائيل الأولى فأشار إلى أماكن تعبد الآباء، ومنها شكيم "نابلس" وبيت إيل وبئر سبع، وتطرق بعد ذلك لمقدس الصحراء ، وهو الخيمه وتابوت العهد . كما عرض للمقادس فى " أرض إسرائيل" قبل بناء الهيكل مثل الجلجال وشيلوه ومصفاه بنيامين وجبعون وغيرها .

وعرض المؤلف فى الفصل الثالث لهيكل "أورشليم" وتطرق إلى هيكل سليمان فأشار إلى المبانى وأوجه التشابه والمؤثرات وموقع الهيكل وأثاث الهيكل والهيكل كمقدس قومى ، وتاريخ هيكل سليمان وهيكل مابعد السبى ، ولاهوت الهيكل حيث كان مقرًا لحضور الإله وعلامة للاختيار والرمزية الكونية فى الهيكل ومعارضة الهيكل .

ويحمل الفصل الرابع عنوان مركزية الديانة فعرض للمقدس المركزى والمقدس الوحيد وهيكل سليمان والمقادس المنافسة وانشقاق يربعام دينيًا والمقادس الأخرى، والإصلاحات الرامية إلى المركزية واكتشاف " سفر الشريعة " فى الهيكل والمقادس الأخرى خارج "أورشليم " مثل هيكل فيله وهيكل لبونتوبوليس و" هيكل جريزيم " ونشأة معابد اليهود.

أما الفصل الخامس وعنوانه " منصب الكاهن " فيعرض للتسمية وتنصيب الكهنة والكاهن والمقدس والكهنة واستخارة الإله وتراجع استخارة الكهنة، والكاهن معلمًا والكاهن والقربان، والكاهن وسيطًا .

ويحمل الفصل السادس عنوان " اللاويون " حيث يبدأ بالتأصيل للمصطلح، وتوارث الكهانة وسبط لاوى قبيلة الكهنة، والكهنة من غير اللاويين والكهنة اللاويين، والبلدات اللاوية، وهل كان هناك سبط من غير الكهنة يسمى لاوى، وأصل اللاويين. ويتطرق الفصل السابع وعنوانه "كهانة أورشليم فى عصر المملكة" فيتحدث عن أبيانار وصادق، ونسل صادق والكهنة والملوك والتسلسل الهرمى وعائدات رجال الدين، ورجال الدين الأدنى مرتبة ، وهل هناك أنبياء يعملون فى الهيكل.

ويحمل الفصل الثامن عنوان " الكهانة بعد السبى " فيعرض للكهنة واللاويين حتى عصر عزرا ونحميا، واللاويين عند كاتب أخبار الأيام واللاويين والتابوت والمغنين والمهام اللاوية الأخرى، كما يعرض لبنى صادق وبنى هارون، وكبير الكهنة، وعائدات الهيكل ورجال الدين.

أما الفصل التاسع فعنوانه "المذابح" ، فيعرض للمذابح فى فلسطين قبل بنى إسرائيل ومذابح هيكل سليمان، ومذابح الهيكل الثانى والمكانة الدينية للمذابح .

ويحمل الفصل العاشر عنوان "طقس القربان" فيفرض للمحرقات وقرابين العشاء الربانى، وقرابين التكفير، والتقدمات النباتية وتقدمات البخور.

يحمل الفصل الثانى عشر عنوان "أصل طقوس بنى إسرائيل" فيعرض للقربان فى الرافدين، والقربان عند العرب القدماء والقربان الكنعانى وأصل الطقس القربانى عند بنى إسرائيل، والقربان البشرى عند بنى إسرائيل فيعرض للقرابين البشرية فى النصوص التاريخية، ونصوص لأنبياء وتشريع الابن البكر، وقرابين مُلخ.

ويتساءل الفصل الثالث عشر وهو بعنوان " المغزى الدينى للقربان " عما إذا كان هذا القربان هبة لإله " خبيث " أو " أنانى " ؟ وهل يحقق القربان توحدًا مع الإله بالسحر ؟ وهل قربان وليمة يتناولها الرب ؟ والخطوط العريضة لنظرية عن القربان ، ونقد القرابين .

ويعرض فى الفصل الرابع عشر "العبادات الثانوية، فيعرض الصلاة الطقسية من حيث صلاة والعبادة، ومكان الصلاة وتوقيتها وطقوس التطهر ورفع القداسة، والقرابين لاغتسال ورماد البقرة الحمراء، وطقوس البرس ، وطقوس التقديس .

ويعرض فى الفصل الخامس عشر التقويم الدينى، فيعرض قداسات الهيكل العادية، فقدم
ـداسات اليومية، والسبت، والهلال والتقاويم الدينية، وتشريع العهد الإلوهيمى، وتشريع
ـهد اليهودى والتثنية، وتشريع القدسية ، وحزقيال ، وأعياد لاحقة ، وأحكام القرابين فى
ـر العدد والأعياد اللاحقة .

ويخصص المؤلف الفصل السادس عشر ليوم السبت، فيتعرض تسمية السبت وأصلها،
ـل السبت أصله بابلى؟ وهل كان السبت ذا أصل كنعانى؟ وهل السبت أصله قينى؟ وقدم
ـسبت ، والمغزى الدينى للسبت ، وتاريخ السبت .

أما الفصل السابع عشر فعنوانه " أعياد بنى إسرائيل القديمة " فعرض لعيد الفصح
ـلفطير، وعيد الأسابيع ، وعيد المظال، وهل كان هناك عيد لرأس السنة؟ وهل كان هناك
ـد لجلوس يهوه على العرش؟ .

أما الفصل الثامن عشر فيعرض للأعياد اللاحقة، فأشار إلى يوم التكفير، وعيد الحانوكا
عيد البوريم، وأنهى المؤلف المجلد الثانى بمعجم للألفاظ الواردة فى الكتاب .

والمركز يتقدم بخالص الشكر للدكتور عبد الوهاب علوب أستاذ اللغة الفارسية وآدابها
ـساعد على جهده الكبير فى ترجمة هذا الكتاب المهم وتقديمه للقارىء العربى .

والله ولى التوفيق،

د/ جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Ancient Israel:
Its Life and Institutions

وهو ترجمة إنجليزية قام بها John McHugh

(William B. Eerdmans Publishing Company, London, 1961)

عن الأصل الفرنسي بعنوان

Les institutions de l 'Ancien Testament

Roland De Vaux

Paris, 1958

الباب الرابع

المؤسسات الدينية

مدخل

جعلنا عنوان هذا الباب «المؤسسات الدينية» حتى نحافظ على التوازى مع الأبـواب الثلاثة السابقة، ومع ذلك فليس المقصود بالعنوان إيجـاد تفرقـة صـارمة، فـالدين متغلغل فى كافة جوانب حياة الشعب الاجتماعية. فكانـت للختـان مكانـة دينيـة. وبهذا المعنى الذى تقدم كانت المَلَكية مؤسسة دينية؛ والحرب نفـسها كانـت فعـلاً دينيًا فى بداية تاريخ بنى إسرائيل على الأقل؛ وشريعة بنى إسرائيل حتى فيما يتعلـق منها بالشؤون الدنيوية تظل شريعة دينية وتـسمح بـالاحتكام إلى الإله. ومـع ذلـك سنتناول فى هذا الباب المؤسسات المتصلة بظاهر عبادة الإله اتصالاً مباشرًا.

حين نقول «عبادة» فإننا نقصد الأفعال التى تعبر بها الجمـاعات أو الأفـراد عـن حياتها الدينية ويسعون من خلالها إلى التواصل مع الإله. ولكن لما كان الرب يتقدم بالضرورة على كافة المخلوقات بوصفه خالقها، فإن فعل الإنسان فى العبادات الدينية يعد فى جوهره استجابة المخلوق لخالقه. والعبـادة ظـاهرة اجتماعيـة فى جوهرهـا؛ فالفرد حتى فى أدائه إياها يؤديها وفق قواعد ثابتة وفى أمـاكن ثابتـة إن أمكـن وفى أوقات ثابتة بصفة عامة. وإذا أخذنا العبادة بهذا المعنى المحدد فلا وجود لها بـدون طقوس.

واللفظ العبرى المعتاد للعبادة 'عفُداه' أى «خدمة» كالخدمة الـتى تـؤدى للملـك (أخبار الأيام الأول ٢٦: ٣٠). والمعنى الأولىّ لـ «خدمة» الرب أداء مظاهر العبادة له (الخروج ٣: ١٢ و٩: ١، ١٣ وغيرها). ويتحدث الكتاب المقدس عـن «خدمـة» يهـوه (يشوع ٢٢: ٢٧) وعن «خدمة» الخيمة (الخـروج ٣٠: ٢٦) والمَـسكن (الخـروج ٢٧:

١٩) والهيكل (حزقيال ٤٤: ١٤). ويرد اللفظ نفسه لفعل بعينه من أفعال العبادة (الخروج ١٢: ٢٥-٢٦ و١٣: ٥).

وحين نقول «طقوس» نقصد مظاهر هذه الخدمة. وربما كانت طقوس بنى إسرائيل شبيهة بطقوس سائر الديانات، بل ربما استعيرت منها؛ إلا أن سمتها المهمة تكمن فى المعنى الجديد الذى اكتسبته هذه الطقوس، وهو معنى حددته المفاهيم الدينية لعقيدة بنى إسرائيل. وبدون أن نخوض فى مجال اللاهوت التوراتى علينا أن نحدد سمات عبادات بنى إسرائيل وما يميزها عن سائر عبادات الشرق وإن تطابقت الطقوس.

(١) عبد بنو إسرائيل إلهًا لا إله سواه. ومنذ أن استوطنوا كنعان أول مرة وحتى نهاية المملكة تقريبًا لم يمنعهم ذلك من التعبد فى مقادس عدة، لكن ذلك كان يعنى أن الإله نفسه يُعبد فى كل تلك المقادس وأن أية عبادة تؤدى لآلهة غير يهوه مرفوضة كما نصت أولى الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ٣ والتثنية ٥: ٧) وورد فى التثنية ٦: ١٣: «الرَّبَّ إِلهَكَ تَتَّقِي وَإِيَّاهُ تَعْبُدُ». وحرمت هذه العقيدة بصفة خاصة الإيمان بأية إلهة أنثى كرفيقة ليهوه، وبذلك استُبعدت كافة الطقوس الحسية التى نشأت عن الإيمان بأزواج من الآلهة. فليس هناك عند بنى إسرائيل سوى إله واحد مقدس أدرك الإنسان فى مقابله نجاسته وخطاياه؛ من ثم كان من أهداف عقيدة بنى إسرائيل التطهر والتكفير، ولو أن مدى حضور هذه الفكرة يتوقف على فعل العبادة ومرحلة التطور الدينى آنذاك.

(٢) عبد بنو إسرائيل إلهًا خاصًا بهم؛ إله يتدخل فى التاريخ. فيهوه رب «العهد». ولم تكن عقيدتهم إعادة تقنين للخرافات التى تدور حول نشأة الكون كما حدث فى

الرافدين أو لأساطير الطبيعة كما فى كنعان. بل تحتفى بذكرى العهد الذى أبرم يهوه مع شعبه فى لحظة محددة من لحظات التاريخ أو تدعم هذا العهد أو تستعيده. فكان بنو إسرائيل أول شعب ينبذ الأساطير الزمنية ويستبدل بها تاريخًا من الخلاص. وأصداء الأساطير القديمة التى تتردد فى بعض فقرات العهد القديم لا تقلل من أصالة هذه الفكرة. وإذا كان بعض الباحثين يذهبون اليوم إلى أن الطقوس تعد تعبيرًا عن الخرافة حتى عند بنى إسرائيل، فلابد من التأكيد على أن عقيدة بنى إسرائيل ترتبط بالتاريخ لا بالخرافة.

(٣) لم يكن لبنى إسرائيل صور فى عقيدتهم. فنسختا الوصايا العشر كلتاهما تتضمن تحريم الصور (الخروج ٢٠: ٤ والتثنية ٥: ٨)، ومن المؤكد أن التحريم يرجع إلى عصر موسى. وكان هذا التحريم سمة بدائية ومميزة لليهودية، وكان سببها أن يهوه إله لا تدركه الأبصار وبالتالى فلا سبيل لتصويره. ويهوه يتكلم من أعالى السماء (الخروج ٢٠: ٢٢-٢٣) ولم ير بنو إسرائيل شيئًا حين كلمهم يهوه من وسط النار فوق طور سيناء (التثنية ٤: ١٥-١٨)؛ ويخلص كلا النصين إلى نتيجة واحدة مفادها أن البشر محرم عليهم رسم صور دينية. وليس معنى هذا أن يهوه كان يُنظر إليه ككيان روحانى خالص منذ البداية؛ فما كان لعبارة كهذه معنى فى عقلية العبرانيين؛ بل معناه أن أية صورة للإله ستكون غير وافية. أى أن تحريم الصور يعد اعترافًا ضمنيًا بتسامى الرب. أما تعريفه ككيان روحانى فتُرك لعصور لاحقة. وكان تحريم الصور منذ البداية حماية لديانة بنى إسرائيل من استنساخ أنساق عبادات دخيلة يتجسد فيها الآلهة كالبشر بكل ما لهم من احتياجات جسدية وحسية تلبى. وترتبت على ذلك نتائج مهمة. فعلى الرغم من الآراء المحدثة التى تناقض ذلك لم

تكن هناك صورة ليهوه فى «التابوت». ولم تكن هناك صـورة كهـذه فى شـيلوه أو فى هيكل سليمان، ولم تكن «عجول يربعام الذهبية» أصلاً سوى دعامـات لـلإله غـير المرئى. ولم يكن «قدس الأقداس» الذى يمثُل فيه يهوه مفتوحًا أمـام المـؤمنين؛ وعلى خلاف سائر المذابح يخلو مذبح يهوه من أى تمثال أو رمز إلهى يرتبط به. بل كانت قرابين بنى إسرائيل تصعد دخانًا للسماء حيث مقام يهوه.

من ثم فدراسة مؤسسات العبادة ترتبط باللاهوت التوراتى. ولكنها تـرتبط أيـضًا بتاريخ الأديان حيث تبحث عن أوجه التشابه وعن تفسير الطقوس، بل ربما عـن أصولها أيضًا. ومع ذلك فإن وصف طريقة أداء بـنى إسرائيـل شـعائر ديـنهم تعـد خارج دائرة اهتمامنا فى هذا الكتاب؛ إذ خضعت ديانتهم فى بعض العصور لغوايـة التوفيق بين المعتقدات؛ بـل كانـت وثنيـة خالـصة أحيانـًا. ولـن نتطـرق إلى هـذه الانحرافـات فى الفـصول التاليـة إلا بـصورة غـير مبـاشرة. فهـدفنا وصـف هـذه المؤسسات الدينية التى يقدم العهد القديم باعتبارها مؤسـسات شرعيـة لليهوديـة الحقة. وسنبدأ وصفنا بأماكن العبادة ثم نصف القائمين عليها ثم الأفعال المفروضة (لا سيما القرابين، وهى الطقس الرئيس)، ونختتم بالتقويم الدينى وأعياده.

الفصل الأول

مقادس الساميين

العبادة مظهر الولاء يؤدَّى لإله. ويفترض أن الإله يتلقى الولاء ويسمع دعاء من يضرع إليه فى المكان الذى تؤدى به العبادة. من ثم يفترض فى الإله أن يكون حاضرًا فيه بصورة أو بأخرى فى أثناء أداء فعل العبادة على الأقل؛ وهو مفهوم تشترك فيه كافة الأديان. وهدفنا الآن أن نرى كيف كان يتم التعبير عنها عند الساميين عامةً وعند الكنعانيين وبنى إسرائيل خاصة.

١. الحيز المقدس

من سمات ديانة الساميين أن المكان المقدس لا يقتصر على بقعة بعينها - مذبح مقدِس - تؤدى فيها العبادات؛ بل يشمل دائرة تحيط بالهيكل أو المذبح. ولا يقتصر هذا على الساميين؛ فالهياكل اليونانية الأكبر كانت تحيط بها دائرة يطوقها سور، وكانت المساحة المحصورة تمثل الحيز المقدس. أما عند الساميين فيبدو أن هذا الحيز المقدس كانت له مكانة خاصة.

فى خفاجة بوسط الرافدين كان هناك من ٣٠٠٠ ق. م. فصاعدًا هيكل له ساحة أمامية واسعة يحيط بها حيز بيضاوى مساحته ١٠٠ × ٧٠ ياردة. وربما كان هناك مقدِس مماثل فى الحقبة نفسها فى العبيد بشمال الرافدين. وفى عقير شُيد الهيكل فوق مساحة مستوية وواسعة من الأرض ولكنه كان يشغل ما لا يزيد عن نصفها. ومع

أن هذا النمط من الهياكل اندثر فإن هياكل البابليين الضخمة كانت لها ساحة أمامية بصفة عامة. أما الهياكل الأشورية الخالصة فلم تكن كذلك، إلا أن تخطيطها ينم عن وجود تأثير غير سامى. وفى داخل البلدات الكبيرة كانت الهياكل بساحاتها تتجمع فى حى مقدس. وفى عهد الأسرة الثالثة فى أور كانت الزجورة والمنشآت المتصلة بالعبادات مشيدة فى حيز مغلق مساحته مئتى ياردة مربعة؛ ورممت مرات ومرات بل تمت توسعتها فى العصر البابلى الثانى. وفى بابل كانت زجورة إتيمينانكى مشيدة فى حيز مغلق مساحته أربعمئة ياردة مربعة به منشآت دينية على جوانبه. وكانت مأرب بجزيرة العرب تضم فى الألفية الأولى قبل الميلاد مَقدسًا لإيلومقة إله القمر الذى عرف فى التراث اللاحق باسم «محرَم بلقيس» وهو الاسم العربى لملكة سبأ، وكان بيضاوى الشكل ومساحته ١٠٠ × ٧٠ ياردة، وكان له مدخل ضخم على شكل بهو معمد.

وفى فينيقيا والشام لا تعود أقدم الهياكل التى بقيت فى حالة جيدة إلى أبعد من العصر الهيلينى، ولكنها ولا شك تعد تواصلاً لطراز أقدم. وأعظمها مقدِس بعل فى تدمر، وهو مشيد وسط حيز مستوٍ من الأرض مساحته ٢٢٥ ياردة مربعة. وهناك أيضًا مَقدس فى توتيس بطرطوس؛ وهو هيكل أيونى صغير مشيد على ساحة مساحتها ١٤٠ × ٩٠ ياردة. ونذكر أيضًا أمريت وأم العِمَد.

واتُبع هذا النمط فى هيكل سليمان بأورشليم؛ فكانت تحيط به ساحة أيضًا. وتم توسيع هذه الساحة على يد هيرود إلى أن صارت حيزًا مستويًا عرضه ثلاثمئة ياردة وطوله خمسمئة تقريبًا. وحتى فى مقدس البرية كما ورد فى الخروج ٢٧: ٩-١٩ كانت الخيمة منصوبة فى دائرة مساحتها ١٠٠ × ٥٠ قصبة، وتنبأ حزقيال بأن هيكل

المستقبل سيشيد فى ساحة مساحتها ٥٠٠ قصبة مربعة «لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ» (حزقيال ٤٢: ٢٠).

وبينما كانت العبادات تؤدى فى الهواء الطلق خارج المدن كان الحيز المقدس يتميز بصف من الأحجار كذلك الذى يحيط اليوم ببعض الأضرحة أو ما يميز حيز الصلاة فى الصحراء. ولو بقى أى من هذه المنشآت البدائية القديمة لاستحال تمييزها عن أحياز حقبة أحدث كثيرًا. إلا أن أحد النصوص البابلية يلقى الضوء عليها. كانت أول وقفة لبنى إسرائيل بعد عبور نهر الأردن فى 'ها جِلجال' (الجلجال) حيث نصبوا خيامهم (يشوع ٤: ١٩ و٥: ١٠ و٩: ٦ و١٠: ٦ إلخ) وختنوا (يشوع ٥: ٩) واحتفلوا بالفصح (يشوع ٥: ١٠). وفى عهد شاول قُدمت القرابين بها «قُدّام يهوه» (صموئيل الأول ١٠: ٨ و١١: ١٥ و١٣: ٧ وما بعدها و١٥: ٢١، ٣٣). إلا أن الأنبياء حرموا فيما بعد تقديم القرابين بالجلجال إضافة إلى بيت إيل (هوشع ١٢: ١٢ وعاموس ٤: ٤). إذن كانت الجلجال مكانًا للعبادة العامة احتفظ بمكانته لعدة قرون، ولكن لم يرد أى ذكر لهيكل شيد بها (يشير 'بيت ها جِلجال' الذى ورد ذكره فى نحميا ١٢: ٢٩ إلى مكان آخر). وكلمة 'جِلجال' تعنى «دائرة» (من الأحجار) - انظر 'جَلجَل' (عجَلة) - وورد فى يشوع ٤: ٢٠ أن يشوع أقام بها اثنى عشر حجرًا أخذت من سرير نهر الأردن. من ثم فربما استخدمت هذه الأحجار فى ترسيم حدود الحيز المقدس، إذ ربما وضعها بها بنو إسرائيل حين وقع اختيارهم على أول مكان للعبادة فى «الأرض الموعودة»؛ أو ربما كانت تميز موضع مقدِس كنعانى أقدم وتم تفسير وجودها فيما بعد بإشارة إلى تاريخ بنى إسرائيل.

وربما كان «الحيز المقدس» مساحة شاسعة من الأرض بل ربما كان جبلاً بأكمله. فمكة يحيط بها حيز مقدس هو الحرم؛ ويستغرق اجتيازه ساعات عدة؛ وكانت حدوده تتحدد قديمًا بعدد من الأحجار (أنصاب). وكان جبل حرمون بأكمله مقدّسًا كما يشير اسمه. وقبل التجلى العظيم فوق طور سيناء تلقى موسى أمرًا من يهوه بترسيم محيط دائرة الجبل وتحريم تسلقه أو حتى لمس قاعدته (الخروج ١٩: ١٢).

٢. الطابع المقدس لأماكن العبادة الدينية

كان مكان العبادة مُقدسًا أى منزهًا عن الاستعمال الدنيوى، وهو المعنى الأساسى لكلمة «مقدِس». وجُعلت الخمسمئة قصبة المحيطة بهيكل حزقيال «لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ» (حزقيال ٤٢: ٢٠). وكان هناك سببان محتملان لفصل مساحة وتجنيبها لتكون مقدسة؛ فربما اختار البشر اقتطاع جزء من أرضهم لتكريسها للإله كنوع من العشر على الأرض؛ وبأداء هذا العشر تصبح لهم حرية التصرف فى البقية؛ أو ربما وضعوا حدًا للنشاط الدنيوى، لأن الحضور الغامض والمخيف لكيان إلهى فى المقدِس كان يشع حول مكان العبادة. وهذا السبب الثانى يتفق ونصوص ديانة الساميين وطقوسها وروحها. ولكن أيًا كانت وجهة النظر الصحيحة فالنتيجة واحدة؛ ألا وهى تجنيب الحيز المقدس وتمييزه ببعض المحرمات والامتيازات. ففى الحرم المكى حُرم الصيد وقطع الشجر بل قطع الحشائش إلا فى بضع حالات استثناها الفقهاء. ويتعين أداء بعض الطقوس الدينية وارتداء ثياب خاصة قبل دخوله؛ وجزء منه على الأقل ملاذ آمن لمن دخله.

والشيء نفسه كان عند بنى إسرائيل. وسبقت الإشارة إلى حرمة طور سيناء (الخروج ١٩: ١٢). فبعد رؤياه فى بيت إيل صاح يعقوب قائلاً: «مَا أَرْهَبَ هَذَا الْمَكَانَ» (التكوين ٢٨: ١٧). وقال الرب لموسى عند العليقة المشتعلة: «لاَ تَقْتَرِبْ إِلَى هَهُنَا. اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ لأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِى أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ» (الخروج ٣: ٥). وحُرم على بنى إسرائيل الاقتراب من «الخيمة» (العدد ١٨: ٢٢). وفى هيكل أورشليم وضعت علامات تحمى المقدِس، وتشتد المحاذير كلما اقترب المرء من المقدِس نفسه. ولم يكن يحل لغير اليهود دخول مكان اجتماع بنى إسرائيل، وكانت هناك علامات تذكر بأن عقوبة انتهاك هذه الحرمة الموت. بل إن طقس القربان المقدس لم يكن يقام فى «قدس الأقداس»، فما كان يحل دخوله إلا لكبير الكهنة ولمرة واحدة فى السنة فى «يوم التكفير» (اللاويين ١٦: ١٥). كما كان الهيكل ملاذًا (الملوك الأول ١: ٥٠-٥٣ و٢: ٢٨-٣١). ومدن اللجوء الست التى تمتعت أيضًا بامتياز اللجوء (يشوع ٢٠: ١-٦) ورثته عن مقادس قديمة فى المكان نفسه.

٣. اختيار أماكن العبادة

لم يُترك لحرية البشر اختيار الأماكن التى يحُل فيها ممارسة العبادات. فهو مكان يلتقى فيه المتعبد بإلهه؛ لذا كان لابد من تحديد المكان بما يدل على تجلى الإله فيه بنفسه أو بفعله. وكان هذا ممكنًا بطريقتين: بتجلٍ صريح، أى بظهور الإله أو بصدور أمر منه أو علامة، أو بتجلٍ ضمنى حيث تعزى مظاهر الطبيعة لقوة الإله.

(أ) **التجليات.** سنرى فيما بعد كيف كانت التجليات الإلهية تحدد أماكن تعبد الآباء. وفى عهد القضاة شيد مقدس عُفرة على يد جدعون فى بقعة ظهر له فيها

ملاك يهوه فى إحدى الروايات (القضاة ٦: ٢٤)، وفى رواية أخرى بناء على أمر تلقى من يهوه فى رؤياه (القضاة ٦: ٢٥-٢٦). وشيد هيكل أورشليم ببقعة وقف فيها ملاك يهوه وأقام بها داود مذبحًا (صموئيل الثانى ٢٤: ١٦-٢٥). وفى الخروج ٢٠: ٢٤ (والنص لا يحتاج إلى تصحيح) وعد الرب بأن يتقبل القرابين فى أى مكان «أَصْنَعُ لاِسْمِي ذِكْرًا» فيه، أى حيثما تجلى.

وليس هناك ما يشبه ذلك فى أى مكان آخر من عالم الساميين، ما قد يرجع إلى افتقارنا إلى نصوص صريحة عن بداية بناء المقادس. ومع ذلك فالإله فى بلاد الرافدين يتدخل عندما يتحتم ترميم هيكله. وتقول الطقوس الأكدية إن الهيكل حين يتعرض لخطر الانهيار لا يحُل هدمه وإعادة بنائه إلا إذا أمكن الحصول على نبوءات تؤيد ذلك. وأصدر مردوك أمرًا لنبوبيلصّر بإعادة بناء إيتيمينانكى زجورة بابل. وفى عهد نبونيدوس يقال إن مردوك أهاج رياحًا عصفت بأساسات الهيكل الذى عزم الملك على ترميمه. ومرة أخرى يرى نبونيدوس كلاً من مردوك وسين فى رؤيا ويأمراه بترميم هيكل سين فى حاران. إلا أن أوضح مثال كان فى رؤيا جوديا فى لجش فى حوالى سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد حيث تجلى له الإله ننجرسو وأمره بترميم هيكله إنينو وفقًا لتخطيط عرَض عليه. وإذا كانت الآلهة تتدخل بهذه الطريقة لإصلاح مقادسها فلابد أنها كانت تتدخل أيضًا مع بدء بنائها واختيار مواضعها.

(ب) **المياه المقدسة**. كانت ديانة كنعان الطبيعية ترى تجلى الإله أو فعله فى عيون الماء التى تجعل الأرض تثمر وفى الآبار التى تمد قطعان الماشية بالماء وفى الأشجار التى تشهد بهذه الخصوبة وفى المرتفعات حيث تتجمع السحب لتنزل

الغيث بعد طول احتياج له. وكان بنو إسرائيل وأسلافهم رعاة وفلاحين وكانت لهم هذه العقلية نفسها.

وإذا نحينا جانبًا كافة المفاهيم والخرافات المتعلقة بقدسية المياه والأنهار والبحار وركزنا على أماكن العبادة المتصلة بالماء لفوجئنا بندرة هذه الأماكن. ففى الشام هناك نبع بتدمر وهناك بركة هيرابوليس؛ وفى فينيقيا هناك نبع عفقا وبضع ينابيع أخرى. ولا نجد فى الآثار والنصوص أى دليل على ممارسة أية عبادة عامة فى هذه الأماكن قبل الحقبة الهيلينية، إلا أن العبادات التى كانت تمارس آنذاك ربما كانت شائعة فى عصور أقدم.

وفى فلسطين كان هناك فى الحقبة اليونانية الرومية مقدِس مكرس لـ پان قرب أحد منابع نهر الأردن؛ ولابد أن بنى موضع مقدّس أقدم لأحد آلهة الكنعانيين. وهناك بضع أسماء أماكن فى الكتاب المقدس إن أخذت فى سياقها المباشر فلعلها تشير إلى وجود مقادس بالقرب من نبع أو بئر ماء؛ فقادش التى يميزها اسمها كمكان «مقدّس» تعرف أيضًا (التكوين ١٤: ٧) باسم «عين القضاء» أو «عين الوحى» (عَيْنِ مِشْفَاطَ). وعلى الطريق من القدس إلى أريحا هناك 'عين شيمِش' (عين الشمس: يشوع ١٥: ٧ و١٨: ١٧)؛ وفى أورشليم كانت هناك 'عين ها تَنّين' (عين التنين، نحميا ٢: ١٣)؛ وهناك قرية بالنقب كانت تعرف باسم 'بعلات بير' وربما تعنى «سيدة البئر» (يشوع ١٩: ٨)؛ وهذه الأسماء كلها تدل على ديانة أو أسطورة دينية على الأقل. واحتفظ بئر 'لَحَاى روى' (للحىّ الذى يَرى) بذكرى التجلى الإلهى لهاجر (التكوين ١٦: ١٣-١٤) وهناك عاش إسحاق (التكوين ٢٤: ٦٢ و٢٥: ١١). وورد بالملوك الأول ١: ٣٣-٤٠ أن سليمان مُسح ملكًا عند عين جيحون

بأورشليم، وكان بالمكان مفدِس على ما يبدو (ربما للتابوت) قبل بناء الهيكل. والأشهر من هذا وذاك 'بير شيبَع' حيث نادى إبراهيم يهوه (التكوين ٢١: ٣١) وأقام إسحاق مذبحًا ليهوه بعد أن تجلى له بالمكان (التكوين ٢٦: ٢٣-٢٥).

(ج) **الشجر المقدس.** كانت لبعض الأشجار فى أنحاء الشرق الأدنى القديم سمة دينية. والشجر المقدس شائع فى نقوش الرافدين. فهى رمز للخصوبة أو ترتبط بآلهة الخصوبة. لكن هناك شكًا فيما إذا كانت الأشجار نفسها كانت تمثل الآلهة؛ فالشجرة كانت ترتبط بالعقيدة ولم تكن تُعبد لذاتها. وكل ما لدينا من معلومات عن فينيقيا يرجع لتاريخ متأخر ويصطبغ بتأثير يونانى، ولكن علينا ألا ننسى ارتباط الشجر بعبادة الإلهات. فشجرة السرو بخاصة كانت مكرسة لعشتارت.

وفى فلسطين الحديثة هناك شجرة أو مجموعة أشجار معزولة تميز مثوى أحد أولياء المسلمين. وهو تقليد شديد القدم. وكان الأنبياء يغضبون على بنى إسرائيل لتقديمهم القرابين فوق التلال فى ظل الشجر (هوشع ٤: ١٣-١٤) أو بجوار شجر البُطم (أشعياء ١: ٢٩ و٥٧: ٥). وتدين التثنية والنصوص المستقاة منها أماكن العبادة التى كانت تقام «عَلَى التِّلالِ وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ» (التثنية ١٢: ٢ والملوك الأول ١٤: ٢٣ والملوك الثانى ١٦: ٤ و١٧: ١٠ وانظر إرمياء ٢: ٢٠ و٣: ٦ و١٧: ٢ وحزقيال ٦: ١٣ و٢٠: ٢٨ وأشعياء ٥٧: ٥). ولكن يلاحظ هنا أيضًا أن هذه النصوص لا تشير إلى أية عبادات تؤدَى لهذه الأشجار؛ فدورها لا يزيد عن تمييز مكان العبادة.

وعند بنى إسرائيل كان يمكن تمييز أماكن العبادة بشجرة أيضًا، ولكن ينبغى الحذر من تطبيق هذا المبدأ على كافة الأشجار التى ورد ذكرها فى العهد القديم.

فليس ثم علامة على مقدِس بوادى البُطم (صموئيل الأول ١٧: ٢)، وقد لا تزيد «بَلُّوطَةِ تَابُورَ» (صموئيل الأول ١٠: ٣) عن إشارة طبوغرافية. أما «نَخْلَةِ دَبُورَةَ» بين الرامة وبيت إيل حيث كانت النبية تقوم بحل الخلافات التى تنشب بين بنى إسرائيل فربما كانت لها منزلة دينية (القضاة ٤: ٥)؛ ومن الواضح أنها غير «بلوطة الدموع» التى كانت تحت بيت إيل وكانت تميز قبر دبورة أخرى كانت مربية رفقة (التكوين ٣٥: ٨). ولا يزال من المؤكد أن البلوطة القريبة من شكيم حيث دفن يعقوب أوثان أسرته (التكوين ٣٥: ٤) كانت تتبع أحد أماكن العبادة. ويبدو أنها الشجرة التى كانت «فى مقدِس يهوه» بشكيم والتى وضع يشوع تحتها حجرًا كبيرًا (يشوع ٢٤: ٢٦)؛ لذا يمكن الربط بينها وبين «بُطمة النَّصَبِ الَّذِى فِى شَكِيمَ» (القضاة ٩: ٦ مع تصحيح النص) التى كانت تميز مكان عبادة أعلن أبيمالك عنده ملكًا. وهذه الشجرة نفسها تعرف أيضًا باسم «بَلُّوطَةِ مُورَةَ» أى «بلوطة المعلّم» أو «بلوطة العرّاف»؛ وتسمى 'مَقوم' أى مقدِس شكيم فى التكوين ١٢: ٦، والأرجح أنها «بلوطة العرّافين» نفسها بالقرب من شكيم (القضاة ٩: ٣٧). وبالقرب من حبرون كانت هناك «بَلُّوطَاتُ مَمْرَا» حيث أقام إبراهيم مذبحًا (التكوين ١٣: ١٨) واستقبل تحتها زواره الثلاثة الغامضين (التكوين ١٨: ٤، ٨) وظلت لها مكانتها حتى العصر البيزنطى. وفى وصف إنشاء مكان عبادة بئر سبع ورد فى التكوين ٢١: ٣٣ أن إبراهيم «وَغَرَسَ أَثْلاً».

وترجمة لفظى «بلوط» و«بُطم» مستوحاة من نسخ الكتاب المقدس القديمة وهى ترجمة تقريبية لا أكثر. فاللفظان العبريان مترادفان ويعنيان أية شجرة ضخمة.

(ء) **المرتفعات.** لما كانت الجبال تطاول السماء كانت تعد مسكن الآلهة. فجعلت أساطير بابل مولد الآلهة العظام فوق «جبل الدنيا». وإلى الشرق من هذا الجبل كانوا يعتقدون بوجود «جبل المشرق» الذى تشرق الشمس منه وتجتمع الآلهة فوقه فى أول أيام السنة لوضع أقدار الكون. وفى ملحمة جلجامش أيضًا كان «جبل الأرز» مسكن الآلهة.

وتشير قصائد راس شمرة إلى جبل مقدس يسمى صافون. وعلى قمم صافون أو منحدراته كانت الآلهة تجتمع معًا؛ وعليه شيد أنات معبدًا لبعَل، وفوقه كان عرش بعل. ونظرًا لارتباطه بهذا الجبل عُرف بعل باسم «بعل صافون»، ونقل البحارة الفينيقيون عبادته بهذا الاسم إلى پيلوزيوم؛ وربما بلغوا بها حتى كورفو. ويمكن تتبع آثار هذه الأسطورة فى الكتاب المقدس. فطاغية أشعياء ١٤: ١٣-١٥ الذى أراد أن يكون ندًا للرب قال: «أَرْفَعُ كُرْسِيِّ فَوْقَ كَوَاكِبِ اللهِ وَأَجْلِسُ عَلَى جَبَلِ الاِجْتِمَاعِ فِي أَقَاصِي الشِّمَالِ. أَصْعَدُ فَوْقَ مُرْتَفَعَاتِ السَّحَابِ. أَصِيرُ مِثْلَ الْعَلِي (إيليون)». وفى حزقيال ٢٨: ١٤-١٦ نجد ملك صور الذى ارتبط بملقارت الملك الإله لمدينته واقفًا على «جَبَلِ اللهِ الْمُقَدَّسِ» قبل أن يُلقى به من فوقه.

كان تكريس هذا الجبل المقدس وعبادته يتطلبان تحديد موقعه بموضع محدد على الأرض. فلم يكن ثم فاصل بين الواقع المادى والمثال المجرد، أو بين العقيدة والأسطورة؛ فكان جبل الأولمپ بيت الآلهة وجبلاً فى اليونان. كذلك جبل صافون، بيت بعل وجبل الأقرع الذى يقع شمال راس شمرة؛ وكان فى العصور اليونانية الرومية يعرف بجبل كاسيوس، وكان زيوس كاسيوس يُعبد فوقه، إذ كان وريث بعل.

وكان هناك جبال مقدسة أخرى بأرض كنعان. فيرد ذكر لبنان وسريون (اسم آخر لحرمون: التثنية ٣: ٩) فى قوائم الآلهة الواردة فى معاهدات الحثيين فى الألفية الثانية قبل الميلاد. وبعد ذلك بقرون عدة سَجل نقش بقبرص أن أحد الفينيقيين أغضب بعل لبنان. وسبق أن ذكرنا أن اسم 'حرمون' نفسه يدل على أنه كان جبلاً مقدسًا؛ ولاتزال منحدرات هذه الكتلة الأرضية وقممها حتى اليوم تغطيها أطلال مقادس عدة كانت لاتزال عامرة فى القرن الرابع الميلادى. وكان بالقرب منها مكان يعرف بـ 'بَعْلِ حَرْمُونَ' كما ورد فى أخبار الأيام الأول ٥: ٢٣، وينص هينوخ الرؤيوى على أن الملائكة الذين حاولوا الاتصال بالنساء نزلوا على حرمون.

وكان تابور أيضًا مكانًا للعبادة. ففى بركات زبولون (التثنية ٣٣: ١٩) يرجح أن يكون الجبل الذى توافدت عليه القبائل لتقديم القرابين تابور الذى كان يقع فى تخوم هذه القبيلة؛ وشرعية هذه العبادة ليست موضع نظر فى هذا النص، إلا أن هوشع ٥: ١ يتهم الكهنة والملك وزعماء بنى إسرائيل بتحولهم إلى «فَخٍّ مَبْسُوطَةً عَلَى تَابُورَ» أى بتمهيدهم الطريق للقضاء على الشعب من خلال عقيدة مدنسة. ومن ناحية أخرى يمكن الاستناد إلى تصحيح نصى طفيف يضم تابور إلى قائمة جبال الفينيقيين المقدسة التى أورد فيلون البيلوسى؛ وبذلك يقف جنبًا إلى جنب مع جبال صافون ولبنان وحرمون. وفى نص هوشع الذى استشهدنا به لتونا ترجمت النسخة اليونانية 'تابور' بكلمة 'إيتابِريون' التى صارت اسمه لدى الكتّاب اليونانيين إضافة إلى 'أتابِريون'. وهناك فى رودس اليوم مقدِس مكرس لـ زيوس أتابريوس؛ والأرجح أن العقيدة دخلت رودس من الخارج، وكانت تمثل ما عرف بـ

'بعل تابور'. واستقر التراث المسيحى أخيرًا على تابور كموقع للجبل مجهول الاسم الذى شهد تجلى المسيح (انظر متى ١٧: ١).

وكان للكرمل أيضًا تاريخ طويل كمكان للعبادة. فربما كان «الرأس المقدَّس» المذكور فى القوائم الجغرافية المصرية منذ تحتمس الثالث فصاعدًا هو الكرمل. وفى القرن الرابع قبل الميلاد يعرّف بيريپلوس السيلاكسى الكرمل بأنه أحد جبال زيوس المقدسة. ويقول تاسيتوس إنه اسم جبل وإله فى آن؛ وكان هناك مذبح على قمته قدم به فسپاسيان قربانًا، ولكن لم يكن به معبد أو تمثال. وكان الإله بعل الجبل وهو تجلٍ لإله شرق عظيم يعرف اليوم بـ 'بعل شميم' أو وهو الأرجح 'ملقارت راعى صور'. وكما تنازع الفينيقيون وبنو إسرائيل ملكية الجبل، كذلك كانت عقيدة بعل صور تنافس عقيدة يهوه. وترسخت حقوق يهوه وحده فى النهاية بانتصار إيليا المعجز على أنبياء بعل (الملوك الأول ١٨: ٢٠-٤٨).

وليس هذا إلا مثالاً واحدًا على أسلوب يهوه فى الاستيلاء على جبال كانت مكرسة من قبل للآلهة القدامى. فجعل جبلى لبنان وسريون يقفزان كعجلى بقر وحشى (المزامير ٢٩: ٦)؛ وخلق صافون و«الجنوب» (لا بد أن الكلمة حلت محل اسم جبل آخر)؛ وترنّم تابور وحرمون فرحًا باسمه (المزامير ٨٩: ١٣). ومع ذلك فالعهد القديم يبشر صراحةً بأن يهوه ليس له سوى جبلين مقدسين: سيناء حيث تجلى، وصهيون حيث عاش. ويعرف حوريب باسم «جَبَلِ اللهِ» فى قصص الخروج (الخروج ٣: ١ و٤: ٢٧ و١٨: ٥ و٢٤: ١٣) وبجبل إيليا (الملوك الأول ١٩: ٨). وجاء يهوه من سيناء (التثنية ٣٣: ٢ والنص الغامض فى المزامير ٦٨: ١٨) واستقر فى هيكل أورشليم (الملوك الأول ٨: ١٠-١٣). وكان جبل باشان (هل المقصود به كتلة حوران أم

حرمون المطل على المنطقة من الشمال؟) «جَبَلِ اللهِ»؛ فلماذا إذن احتقر صهيون الجبل الصغير الذى اختاره يهوه بيتًا له (المزامير ٦٨: ١٦-١٧)؟ وجبل صهيون «الجبل المقدس» فى المزامير (المزامير ٢: ٦ و٣: ٥ و١٥: ١ و٤٣: ٣ و٩٩: ٩) وفى نصوص الأنبياء اللاحقة (أشعياء ٢٧: ١٣ و٥٦: ٧ و٥٧: ١٣ و٦٥: ١١ و٦٦: ٢٠ وإرمياء ٣١. ٢٣ وحزقيال ٢٠: ٤٠ ودانيال ٩: ١٦، ٢٠ ويوئيل ٢: ١ و٤: ١٧ وصفنيا ٣: ١١). و «منحدر صافون» الحقيقى كان جبل صهيون مسكن يهوه الملك العظيم (المزامير ٤٨: ٢-٣). وفى آخر الأيام سيزداد جبل صهيون ارتفاعًا و «يَكُونُ ثَابِتًا فِى رَأْسِ الْجِبَالِ وَيَرْتَفِعُ فَوْقَ التِّلاَلِ وَتَجْرِى إِلَيْهِ كُلُّ الأُمَمِ إلى 'جَبَلِ الرَّبِّ'» (أشعياء ٢: ٢-٣ = ميخا ٤: ١-٢). وهيكل حزقيال ٤٠: ٢ المستقبلى يقوم «عَلَى جَبَلٍ عَالٍ جِدًّا» بنيت عليه «أورشليم مُثلى» (انظر زكريا ١٤: ١٠).

٤. الزجورات

أدى الإحساس بأن الإله تجلى على الجبال بالبشر إلى بناء مقادس عالية. ومن أقدم معابد الرافدين ما شيد فوق مصاطب عالية (منها أوروك وخفاجة والعبيد وعقير إلخ). وبنيت القاعدة المصطنعة التى كان المعبد يقوم عليها على هيئة سلسلة من المصاطب، وكانت تبنى على شكل هرم؛ وأصبحت فى النهاية العنصر الأساسى فى البناء وشكلت نمطًا من العمارة الدينية ميز بابل والمنطقة التى دخلت ضمن نطاق نفوذها، وهو نمط الأبراج المتعددة الطوابق أو الزجورة.

كان أكبر تركيز للزجورات فى الرافدين السفلى إلا أنها موجودة فى أشور أيضًا على الجانب الشامى من الفرات فى مارى، وفى سوسة بإيران. وفى تشوجا زنبيل بإيران اكتشفت مؤخرًا زجورة ضخمة تبلغ مساحتها عند القاعدة ١١٤ ياردة مربعة

وارتفاعها ١٦٥ قدمًا. ولم تكن هذه المنشآت الضخمة سوى بنى تحتية إذ تدل النصوص والآثار على السواء على وجود مقدِس كان يعلوها. وتدل الحفائر على وجود مقدِس آخر عند القاعدة. وهناك تفسيران ممكنان لهذه الحقيقة، فإما أن الإله كان يُعتقد أنه يقيم فى المقدس عند القمة وأنه يهبط إلى المقدس السفلى ليعلن عن وجوده، أو أن المقدِس العلوى كان يعد مستراحًا للإله فى رحلة هبوطه إلى الأرض وكأنه يتوقف عنده فى طريقه إلى المقدِس السفلى الذى كان مقره الدائم على الأرض. وأيًا كان التفسير الصحيح فيبدو أن الزجورة كانت تشيد «كجبل» يتسنى للإله أن يلتقى فيه عباده، فكان على شكل درج عملاق يهبطه الإله ويرتقيه العابد فيلتقيان. وكانت الزجورة تعرف فى بابل باسم إ-تِمِن-أن-كى (معبد خلق السماء والأرض). وكانت مساحة قاعدتها مئة ياردة مربعة وارتفاعها مئة ياردة كما ورد لدى هيرودوت وفى أحد الألواح المسمارية. وأقدم إشارات إليها وردت فى القرن السابع قبل الميلاد. ولكن لا بد أنها كانت قائمة قبل ذلك التاريخ بعهد بعيد؛ إذ تعرضت للتدمير والترميم مرارًا. والأرجح أن الرواية التوراتية الخاصة ببرج بابل (التكوين ١١: ١-٩) تشير إليها أو إلى برج بابلى آخر تعرض للدمار. وكانت الفكرة وراء تشييده تقريب الإله إليهم، إلا أن البرج انهار، وفسرت العقلية الأسطورية للكاتب التوراتى هذه الكارثة بأنها عقاب إلهى للبشر على محاولة التسلق إلى السماء.

٥. المعابد

يمكن تعريف المعبد بأنه بناء تؤدَّى به العبادات العامة ويشيد فى «بقعة مقدسة». وليس فى اللغات السامية الأقدم لفظًا خاصًا للمعبد. فيسمى فى الأكدية «البيت» (بيتو) أو «القصر» (إكاللو من لفظ إ-كال السومرى الذى يعنى «البيت الكبير»)؛

وهناك لفظ أكدى آخر هو 'إكورّو' وهو أيضًا مستعار من لفظ 'إ-كور' السومرى الذى يعنى «بيت الجبل». وفى الفينيقية تورد نصوص راس شمرة لفظى 'بت' (بيت) و'هكل' (قَصر: من لفظ 'إكاللو' الأكدى)، وكلاهما شائع. والمعبد فى العبرية أيضًا «بَيت» (بِيت) أو «قَصر» ('هِكَّل' من الأكدية عبر الفينيقية). والمعبد فى أسفار الكتاب المقدس اللاحقة لا سيما حزقيال، غالبًا ما يسمى 'مِقدَش' التى تعنى «مَقدِس» وليس بناء يستخدم كمعبد. وفى النصوص الأقدم يرد اللفظ موازيًا «للأماكن الْمُرْتَفَعَةِ» (أشعياء ١٦: ١٢ وعاموس ٧: ٩)، ويرد بمعنى مقدِس الهواء الطلق تحت بلوطة شكيم (يشوع ٢٤: ٢٦).

إذن فالألفاظ نفسها تستعمل فى الأكدية والفينيقية والعبرية بمعنى «بيت» الإله أو «قصره» وبمعنى «بيت» الملك أو «قصره». والحقيقة أن كل معبد كان يشيد كبيت لأحد الآلهة. وكانت معابد الرافدين تبنى عادةً بتخطيط البيت الكبير نفسه أو القصر؛ وكان يُعتقد أن الإله يسكنها ممثلاً فى تمثال له. إلا أن خطط المعابد الأشورية تختلف عن خططها فى بابل إلا حيثما كان النفوذ البابلى محسوسًا. وسبب ذلك أن الأمتين كانتا تختلفان فى أسلوب بناء البيوت. ففى بابل كان العابدون يدخلون ساحة على جانبيها بناءان ليؤدوا الصلاة أمام حجرات تدار منها الصلاة، ولم يكن مسموحًا لهم دخولها، ولكن كان هناك باب فى الوسط يسمح لهم برؤية صورة الإله فى الحرم فى الخلف. هذه المعابد الأشورية التى ظلت بمنأى عن التأثير البابلى لم تكن بها ساحة، بل باب مفتوح يؤدى إلى أحد الجوانب الأطول للمعبد، وكان على الداخل أن يستدير ليرى التمثال الذى يقف فى آخر الحجرة التى تقام بها

الصلوات. وبذلك كان الإله أقرب وأكثر غموضًا منه فى بابل، ما كان يعكس اختلافًا فى الحس الدينى بين الشعبين.

وهناك جدل أيضًا حول ما إذا كانت بعض مبانى الشام وفلسطين منشآت دينية أم لا (من ذلك «القصر» أو «المعبد» القائم فى عاى) ما يعد فى حد ذاته دليلاً كافيًا على أن بيت الإله كان يشيد بتخطيط قصر الملك. وفى الألفية الثالثة قبل الميلاد نجد أن المعابد المكتشفة فى أريحا ومجدّو وتل الفرح (الشمالية) ومبانى عاى كلها تضم مدخلاً غير مباشر على الجانب الأطول كالمعابد الأشورية القديمة. وفى الألفية الثانية طرأ بعض التعديل على التخطيط (يفترض أنه طرأ كذلك على المقار الملكية) فصارت المبانى أكثر تعقيدًا. فأضيف حرم (مرتفع فى بعض الحالات) وظُلة أو رواق أحدهما وراء الآخر، وكان العابدون يدخلون من الجانب الأقصر من المبنى. واتبع هذا التخطيط نفسه فى مقدِس بنى فى سنة ١٤٠٠ ق. م. تم اكتشافه حديثًا فى حازر، وفى تل تينات الصغير بالشام والذى شيد فى سنة ١٠٠٠ ق. م. وهو أيضًا التخطيط نفسه الذى اتبع سليمانُ فى بناء «هيكل أورشليم».

ولدينا من المعلومات عن معابد الرافدين ما يفوق غيرها، وكانت طقوس الإله اليومية بها لا تختلف عن طقوس الملك: فكان الصنم يُكسى أولاً ثم يقدم له الطعام ثم يؤخذ للنزهة فى موكب فخيم. وكان هذا الطقس اليومى يعنى أن المعبد كان يحاط بعدد كبير من المبانى التابعة كمساكن الكهنة والخدم والمخازن والمطابخ والإسطبلات، وكلها تؤكد التشابه بين معبد الإله وقصر الملك.

وحتى فى بلاد الرافدين لم يكن الإله يعيش بالمعبد وحده؛ بمعنى أن وجوده ونشاطه لم يقتصرا على هذا المبنى. ربما كان بعض أتباعه يعتقدون ذلك لكن هذا

لم يكن المعنى الحقيقى لديانتهم. فالوثن أو الرمز المقدس لم يكن الإله ذاته؛ بل مجرد علامة مرئية وتجسيد حسى لوجوده. كان المعبد مسكنه بالطبع ولكن كان له معابد عدة فى البلد الواحد، بل ربما فى البلدة الواحدة. وكان نشاط بعض كبار الآلهة سواء أكانت أسماؤهم مردوك أو أشور أو بعل يمتد ليشمل طول الكون وعرضه. وكان الغرض من الزجورات كما رأينا الالتقاء بالإله فى منتصف الطريق فى هبوطه من السماء إلى معبده.

وعندما يحين الحديث عن «هيكل أورشليم» سنرى أن هذه المفاهيم نفسها كانت موجودة بصورة أنقى فى ديانة بنى إسرائيل. فمع أن ديانة يهوه تحرّم الصور، كان «الهيكل» لايزال يشار إليه بعبارة «بيت يهوه» والمكان الذى قال عنه: «اسْمِي يَكُونُ فِيهِ» (الملوك الأول ٨: ٢٩).

٦. «الْمُرْتَفَعَات»

(أ) **التسمية**. كثيرًا ما يشير الكتاب المقدس إلى مقادس كنعان وإلى مقادس بنى إسرائيل التى تحاكيها بلفظ 'باموت' الذى يقابله فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس لفظ excelsa وفى النسخ الحديثة «مرتفعات». وهذه ترجمة غير دقيقة وتحتاج على الأقل إلى إيضاح.

لا نعلم جذر الفعل الذى اشتق منه الاسم 'باماه'. وربما كان الاسم نفسه يرجع إلى ما قبل اللغات السامية. واللفظ المماثل فى الأوجاريتية معناه «ظهر» الحيوان أو «جذعه»، واللفظ المقابل فى الأكدية له المعنى نفسه أيضًا، ولو أنه قد يعنى «الأرض المرتفعة» أيضًا كقمة التل أو المرتفَع. ولفظ 'باماه' فى الكتاب المقدس وباستثناء الإشارات العقائدية وبعض النصوص الغامضة قد يعنى «ظهير» العدو (التثنية ٣٣:

٢٩) أو «مرتفعات» (وردت بالنسبة للأرض دون تحديد: التثنية ٣٢: ١٣ وأشعياء ٥٨: ١٤ وميخا ١: ٣ وعاموس ٤: ١٣ والمزامير ١٨: ٣٤) أو «مُرْتَفَعَاتِ» السحاب (أشعياء ١٤: ١٤) أو «أمواج» البحر (أيوب ٩: ٨). إذن فالمفهوم الذى يعبر اللفظ عنه الشيء إذا نتأ عن خلفيته، لكن اللفظ نفسه لا يتضمن مفهوم الجبل أو التل.

(ب) **وضع «المُرْتَفَعَات»**. العبارة الأخيرة تؤكدها المعلومات الواردة فى الكتاب المقدس عن موضع الـ 'باموت'. فلا شك أن بعضها بل العديد منها كان فوق مرتفعات فلسطين حيث كان الناس «يصعدون» الـ 'باماه' المجاورة من بلدة صموئيل (صموئيل الأول ٩: ١٣، ١٤، ١٩) و «ينَزِلُون» منها (صموئيل الأول ٩: ٢٥). ولفظ 'باماه' يفسره حزقيال ٢٠: ٢٨-٢٩ من خلال التلاعب اللفظى كاسم تل عالٍ كان الناس يصعدونه ليقدموا القرابين. والعبادات التى كانت تؤدى فى الـ 'باموت' ترد جنبًا إلى جنب مع تلك التى كانت تقام على التلال (فى الملوك الثانى ١٦: ٤ و١٧: ٩-١٠) وشيد سليمان 'باماه' لكموش ومولك على الجبل الذى يقع شرق أورشليم (الملوك الأول ١١: ٧). وارتباط التلال المرتفعة بالعبادات يعد تفسيرًا كافيًا لهذه النصوص. ولكن لم تكن كل الـ 'باموت' فوق تلال غير مأهولة؛ فكانت هناك 'باموت' فى البلدات (الملوك الأول ١٣: ٣٢ والملوك الثانى ١٧: ٢٩ و٢٣: ٥) بل حتى عند بوابة أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٨). وفى حزقيال ٦: ٣ يتوجه يهوه بكلامه لا إلى الجبال والتلال وحسب بل أيضًا إلى الوهاد والوديان بأنه سيدمر الـ 'باموت' القائمة فوقها. وكانت 'باماه' توفة بوادى ابن هنوم بأورشليم (إرمياء ٧: ٣١ و٣٢: ٣٥). ومن الواضح أن ترجمتها بعبارة «مرتفعات» لا تصلح لهذه النصوص الأخيرة. والمعنى الوحيد الذى يصلح لهذه الإشارات كلها «رَبوَة» تستغل لأداء العبادات.

وربما لجأوا فى بعض الأحيان إلى استعمال صخرة ناتئة. ولكن يبدو أن هذه الربوة كانت مصطنعةٍ عادةً، ما يناسب المعنى فى النصوص التى تتحدث عن 'بامِوت' «تُبنى» (الملوك الأول ١١: ٧ و١٤: ٢٣ والملوك الثانى ١٧: ٩ و٢١: ٣ وإرمياء ١٩: ٥) وأخرى «تُهدم» (الملوك الثانى ٢٣: ٨) وثالثة «تباد» (حزقيال ٦: ٣).

(جـ) **الشواهد الأثرية**. ألقت الاكتشافات الحديثة ضوءًا على هذا التفسير للفظ 'باموت'. فأميط اللثام عن منصة بيضاوية ضخمة مساحتها ٨ × ١٠ ياردات فى مجدّو وكانت تبرز عن الأرض المحيطة بها بحوالى ستة أقدام. وبنيت من أحجار كبيرة وبها قلبة درَج يؤدى إلى أعلى المنصة وسور مستطيل حولها. وبنيت فى أواسط الألفية الثالثة قبل الميلاد، وظلت مطروقة لقرون عدة. ومن المؤكد أن القرابين كانت تقدم فوقها وشيدت المعابد فيما بعد بجوارها. وفى نهاريا بالقرب من حيفا هناك مقدِس صغير يرجع تاريخ بنائه إلى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد وبجواره كومة أحجار شبه مستديرة الشكل كان قطرها فى الأصل ست ياردات ثم تم توسيعه فيما بعد إلى ١٤ ياردة. وكشفت الحفائر عن منصة مماثلة فى حازر بمقدِس يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر. وفى جنوب شرق أورشليم وعلى قمة تل بالقرب من ملحة هناك سلسلة ربوات مصطنعة كشفت الحفائر عن اثنتين منها. ويبلغ قطر الأسلم حالاً منهما ٢٥ ياردة وبنيت من طين وأحجار ومدعمة بسور متعدد الأضلاع وبها قلبة درَج مصطنعة تؤدى إلى أعلاها. والفخار المستعمل يرجع تاريخه إلى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد.

ولا داعى للتردد؛ فهذه المنشآت كانت 'باموت'. ويتراوح تاريخها من الحقبة الكنعانية القديمة إلى نهاية عصر المملكة فى يهوذا، أى أن الأولى منها كانت دور

عبادة للكنعانيين والأخيرة لبنى إسرائيل. وأحيانًا كانت تقام فى بلدة (كما فى مجدّو) وفى أحيان أخرى بجوار بلدة (كما فى نهاريا حيث اكتشف موقع البلدة القديمة بالقرب منها) وفى أحيان ثالثة فى العراء فوق ربوة طبيعية (كما فى ملحة). لدينا ثلاثة أمثلة من الكتاب المقدس لمواضع مختلفة كانت تقام فوقها الـ 'باموت'.

(ء) **المنشآت الدينية.** لما كان «المرتفَع» مكانًا للعبادة كان لابد أن يكون له مذبحه. والربوة نفسها التى اشتق منها الاسم 'باماه' كان يمكن استعمالها كمذبح، إلا أن المذبح كان يمكن أن يبنى فوقها أيضًا. وتشير بعض النصوص التوراتية إلى مذبح كان جزءًا من «مرتفَع» (الملوك الثانى ٢١: ٣ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٢، ٤ وحزقيال ٦: ٦).

كانت أكثر زخارف الـ 'باماه' تميزًا الـ 'مَصّيبه' والـ 'أشيره' اللتين وردتا فيما يتصل «بالمرتفَعات» فى الملوك الأول ١٤: ٢٣ والملوك الثانى ١٨: ٤ و٢٣: ١٣-١٤ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٢، ٤. ويضاف إلى هذه النصوص نصوص تشير ضمنًا إلى نمط العبادات نفسه ولو أنها لا تذكر أية 'باماه' صراحةً: الخروج ٣٤: ١٣ والتثنية ٧: ٥ و١٢: ٣ و١٦: ٢١-٢٢ وميخا ٥: ١٢-١٣. ومن ناحية أخرى فمثل هذه الإضافات لم تكن فى الـ 'باموت' وحدها؛ إذ أقام آخاب 'أشيره' بنص الملوك الأول ١٦: ٣٣ و 'مَصّيبه' بنص الملوك الثانى ٣: ٢ فى هيكل بعل بالسامرة.

والـ 'مَصّيبه' حجر يوضع قائمًا على شكل نصب تذكارى. وكان يقام كعلامة على تحالف أو عهد (التكوين ٣١: ٤٥، ٥١-٥٢؛ الخروج ٢٤: ٤ وأشعياء ١٩: ١٩-٢٠)، ويقارن بهذه النصوص «الحجَر» الذى أقام يشوع فى مقدِس شكيم (يشوع ٢٤: ٢٦-٢٧)؛ وفيما عدا ذلك فربما كان نصبًا تذكاريًا يقام تكريمًا للمتوفى (التكوين ٣٥: ٢٠

وصموئيل الثانى ١٨: ١٨). وكأداة عقائدية كان يذكر بتجلى أحد الآلهة وكان علامة على حضور الإله. فبعد رؤياه فى بيت إيل أخذ يعقوب حجرًا كان يتوسده فى نومه وأقامه على شكل 'مَصّيبه' وأعلن أن هذا 'بِيت إيل' (بيت للرب: التكوين ٢٨: ١٨ وانظر التكوين ٣١: ١٣ والرواية الموازية فى ٣٥: ١٤). وكانت هذه الخطوة المرحلة التى سبقت اعتبار الحجر نفسه رمزًا للإله دون الحاجة إلى نحته فى صورة صنم؛ فكان رمزًا للإله بحالته الخام الطبيعية، ما يفسر السبب فى أن الـ 'مَصّيبه' التى اعتبرتها النصوص القديمة علامات مشروعة على حضور الإله حُرِّمت فى النصوص اللاحقة ضمن سائر رموز ديانة الكنعانيين (يلاحظ أن الـ 'مَصّيبه' فى بعض هذه النصوص كانت تقام بجوار 'پيسِل' (صنم منحوت): اللاويين ٢٦: ١ والتثنية ٧: ٥ و١٢: ٣ وميخا ٥: ١٢).

وكانت الـ 'مَصّيبه' رمز إله ذكر (يشير الملوك الثانى ٣: ٢ إلى 'مَصّيبة' بعل؛ وانظر الملوك الثانى ١٠: ٢٦-٢٧ ولو أن النص غير مؤكد). وكانت الإلهات تتمثل فى 'أشيره' وهو اسم يرمز إلى الإلهة ورمزها العقائدى معًا. وتورد نصوص راس شمرة الإلهة ذكر أشيرة كقرينة الإله إيل، وهى فى الكتاب المقدس قرينة بعل (القضاة ٣: ٧ والملوك الثانى ٢٣: ٤). وكانت الـ 'أشيره' نفسها تصنع من خشب (القضاة ٦: ٢٦) ويشكلها الإنسان (الخروج ٣٤: ١٣ والقضاة ٦: ٢٥) وكانت تُحرق (التثنية ١٢: ٣ والملوك الثانى ٢٣: ٦، ١٥). ويبدو أنها كان يمكن أن تكون شجرة حية يغرسها الإنسان (التثنية ١٦: ٢١) ويجتثها (ميخا ٥: ١٣ والملوك الثانى ٢٣: ١٤) ولكنها كانت فى الغالب أداة خشبية من صنع البشر (الملوك الأول ١٤: ١٥ و١٦: ٣٣ والملوك الثانى ١٧: ١٦ و٢١: ٣ وأشعياء ١٧: ٨) يقام كالـ 'مَصّيبوت' (الملوك الثانى ١٧: ١٠) وتقف

منتصبة (الملوك الثانى ١٣: ٦ وأشعياء ٢٧: ٩) ما يعنى أنها كانت شيئًا يشبه العمود أو السارية ويستحيل وصف هيئتها بأدق من ذلك وليس ثم دليل على أن السارية كانت تُنحت لتبدو فى صورة إلهة.

وبعض النصوص تدرج الـ 'حمّانيم' ضمن ملحقات الـ 'باموت' (اللاويين ٢٦: ٣٠ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٤ و٣٤: ٤، ٧ وحزقيال ٦: ٤، ٦). ولا وجود للفظ خارج الـ 'باموت' إلا عندما يكون مع أشيره (أشعياء ١٧: ٨) أو مع مذبح وأشيره (أشعياء ٢٧: ٩). وما كان لهذه الـ 'حمّانيم' أن تكون كبيرة الحجم، فحسب ما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٣٤: ٤ كان يمكن وضعها على مذبح. وكان يُظن لمدة طويلة أنها «دعامات للشمس» إلا أن النقوش النبطية والتدمرية لم تدع مجالاً للشك فى أن الترجمة الصحيحة «مذابح للبخور». وليس من النصوص الحاوية للفظ ما يرجع تاريخه إلى ما قبل السبى، ويبدو أن حزقيال ٦: ٤، ٦ أقدمها (أشعياء يعد إضافة فى العادة). وأسفرت بعض الحفائر التى تمت فى فلسطين خاصة فى لخيش عن أدوات حجرية صغيرة ذات أشكال مكعبة أو مستطيلة ترجع إلى عصور ما بعد السبى والجزء العلوى منها مفرغ كالفنجان وعليه آثار احتراق؛ واعتبارها 'حمّانيم' نظرية مقبولة. وهذا النوع من المباخر واسمه دخلا فلسطين فى حقبة متأخرة نوعًا، أما تقدمات البخور (دون ذكر للـ 'حمّانيم') فيتصل بعبادة الـ 'باموت' فى التنقيح التثنوى لسفرى الملوك (الملوك الأول ٣: ٣ و٢٢: ٤٤ والملوك الثانى ١٢: ٤ إلخ). ويفيدنا إرمياء ١٩: ١٣ و٣٢: ٢٩ بأن البخور كان يقدم على الأسطح، ويسجل هوشع ٤: ١٣ هذه التقدمات كأحد عناصر العبادات التى كانت تؤدّى على المرتفعات. وربما كانت تقدمات البخور فى تلك العصور القديمة تقدم على شىء أكبر من

'حمّانيم' لخيش؛ وكشفت الحفائر عن مباخر من طين محروق من العصر الكنعانى، واكتشفت مذابح حجرية صغيرة من عصر مملكة بنى إسرائيل فى مجدّو وشكيم؛ ويمكن تعريف كلا النوعين بأنهما «مذابح للبخور».

ويتحدث الكتاب المقدس مرارًا وتكرارًا عن «المُرْتَفَعَات» المقامة فى الظل «تحت كل شجرة خضراء» ما يدل على أنها كانت مقادس فى الهواء الطلق، ولكن كانت لها مبانٍ ملحقة بها أحيانًا. وحين يتحدث عن «مُرتَفَع» فربما يقصد إنشاء ربوة مصطنعة – 'باماه' – كما سبق أن رأينا. إلا أن نصوصًا أخرى تفترض وجود منشآت ذات أسطح بها أيضًا. ففى صموئيل الأول ٩: ٢٢ ورد أن البلدة التى عاش بها صموئيل كانت بها «حجرة» تسع ثلاثين ضيفًا. وفى مرتفع جبعون الأعظم حيث قضى سليمان الليل ورأى يهوه فى المنام (الملوك الأول ٣: ٥) ربما كان له مبنى لينام فيه. وتشير عدة نصوص إلى «البيوت» أو الهياكل فى الـ باموت كالذى شيد يربعام فى بيت إيل (الملوك الأول ١٢: ٣١) أو كالتى نصب المستعمرون السامريون بها أصنامهم (الملوك الثانى ١٧: ٢٩) وأدوا بها عباداتهم (الملوك الثانى ١٧: ٣٢) وهدمها يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ١٩).

(هـ) **«المُرْتَفَعَات» والصلوات الجنائزية**. يبدو أن الـ 'باموت' كانت تستخدم للصلوات الجنائزية أيضًا. وسبق أن ذكرنا أن النصب – 'مَصيبه' – كان يمكن استعماله كشاهد قبر (التكوين ٣٥: ٢٠) أو يقام كنصب تذكارى للمتوفى (صموئيل الثانى ١٨: ١٨). ومن ناحية أخرى كان يتم أحيانًا تكديس كومة من الأحجار فوق قبر كمقبرة عخان مثلاً (يشوع ٧: ٢٦) وملك عاى (يشوع ٨: ٢٩) وأبشالوم (صموئيل الثانى ١٨: ١٧). وكانت هذه الربوات الجنائزية تبدو كربوات العبادة –

'باموت' - تمامًا بالمعنى الذى حددنا فى مستهل هذا الفصل. وهذا يلقى الضوء على عدد من النصوص. فمخطوط أشعياء بقمران يسمح لنا بترجمة فقرة أشعياء ٥٣: ٩ كما يلى: «وَجُعِلَ مَعَ الأَشْرَارِ قَبْرُهُ وَمَعَ غَنِي (أو الأشرار أو الشياطين) عِنْدَ مَوْتِهِ». وبتغيير طفيف للصوائت يمكن قراءة نص أيوب ٢٧: ٥١ الغامض كما يلى: «بقيتهم تُدفن فى الـ 'باموت' وأراملهم تبكيهم». ولا تحتاج فقرة حزقيال ٤٣: ٧ لأى تصحيح: «وَلاَ يُنَجِّسُ بَعْدُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ اسْمِي الْقُدُّوسَ، لاَ هُمْ وَلاَ مُلُوكُهُمْ، لاَ بِزِنَاهُمْ وَلاَ بِجُثَثِ مُلُوكِهِمْ فِي الـ باموت» (انظر الفقرة ٩). واللفظ المترجم بـ «قوائم جنائزية» هو 'پيجِر' الذى عادةً ما يعنى «جثة» فى الكتاب المقدس؛ أما فى نصوص راس شمرة فيعنى «أثَر» أو «نصب». من ثم فهو مرادف للفظ 'مَصّيبه' ويتكرر فيما يتصل بـ «المُرْتَفَعَات» فى اللاويين ٢٦: ٣٠ وبالتالى يمكن ترجمة هذه الفقرة كما يلى: «وأخربُ مرتفعاتكم (باموت) وأحيل شمساتكم (حمّانيم) ترابًا وألقى أنصابكم (پيجِر) على أنصاب (پيجِر) آلهتكم الزائفة». ويؤكد علم الآثار وجود خط من الأنصاب على ما يعرف «بمرتفعات» جيزر، واكتُشف مقدِس كنعانى فى حازر وبه العديد من الأنصاب المقامة؛ وكلاهما يرجح أن يكون نصبًا تذكاريًا لمتوفى رفيع الدرجة. وهذه استنتاجات معقولة للغاية ولكن لا ينبغى المغالاة فيها. «فالمرتفعات» كانت لأغراض تعبدية عامة، والطقوس الجنائزية كانت مجرد عنصر واحد فى هذه العبادات.

(و) حلِّية «المُرْتَفَعَات». لم تكن أماكن العبادة هذه محرمة فى ديانة بنى إسرائيل فى البداية. فقدم صموئيل قربانًا فى مرتفَع بلدته (صموئيل الأول ٩: ١٢ وما بعدها)؛ وكانت جبعون تضم «المرتفَع الأعظم» الذى قدم فيه سليمان قربانًا ونال رسالة إلهية

(الملوك الأول ٣: ٤ وما بعدها). وظل بنو إسرائيل يترددون على هذه المقادس حتى نهاية عصر المملكة. وأراد حزقيا بالطبع أن يزيلها فى أول محاولة لتوحيد العبادات (الملوك الثانى ١٨: ٤) إلا أن منسَّى أعادها سيرتها الأولى (الملوك الثانى ٢١: ٣) وظلت عامرة حتى قام يوشيا بإصلاحاته (الملوك الثانى ٢٣ الذى يوضح أنها كانت مقادس ليهوه).

على أى حافظت هذه المقادس على المواريث الكنعانية حية فى الموضع نفسه، وكان هناك ميل شديد لممارسة عقيدة توفيقية ولإقامة نصب بعل وسارية أشيره المقدسة بجوار مذبح يهوه ولإدخال عادات الكنعانيين اللا أخلاقية وطقوسهم الجنائزية. وكان هذا ما أغضب الأنبياء، وعندما يهاجمون الـ 'باموت' صراحةً وبالاسم (هوشع ١٠: ٨ وعاموس ٧: ٩ وإرمياء ٧: ٣١ وانظر ١٩: ٥ و٣٢: ٣٥) كان هجومهم بسبب الآثام التى كانت تقترف ضد الدين الحق فيها. وتواصلت الخطايا وأدت حركة توحيد العبادات إلى تحريم كافة «المُرْتَفَعَات» دون تمييز. فصارت كلمة 'باموت' مرادفًا للمقادس الوثنية أو غير الشرعية على الأقل. وأخذ الناسخ التثنوى لسفرى الملوك كلمة 'باموت' بمعنى «المقادس غير الشرعية» ولعن ملوك إسرائيل ويهوذا جميعًا عدا حزقيا ويوشيا لعدم إزالتها، ويطالعنا الاستهجان نفسه فى النصوص التوراتية اللاحقة.

الفصل الثانى

مقادس بنى إسرائيل الأولى

١. أماكن تعبد الآباء

عزا بنو إسرائيل بناء بعض المقادس للآباء. ولا يستطيع المؤرخ المعاصر أن يصدق على هذا الزعم ولكن لابد له أن يقر بأن الرواية تتفق تمامًا مع حقيقتين ثابتتين بالدليل. أولاهما أن الأماكن المعنية كلها تقع على خط الترسيم بين الأرض المزروعة والمنطقة التى كانت مرعى لرعاة الماعز وقطعانهم، وهو أمر يتفق تمامًا مع الوضع الاجتماعى للآباء الذين كانوا أشباه بدو. والثانية أن هذه المقادس لم تكن الأكثر شعبية فى عصر القضاة وفى عصر المملكة، وهى سمة كانت ستُتحقق لها لو كانت لرواية ظهرت فى عصر لاحق لتؤصل بعض أماكن العبادة (باستثناء 'بيت إيل' ولو نه يدين بمكانته لأسباب سياسية فى عهد ملك إسرائيل). وبدءًا من عصر المملكة صبحت كافة مقادس الآباء موضع شك لدى اليهويين الأرثوذكس؛ وكانت شديدة قدم بالطبع حتى فى تلك العهود.

قدم الفصل السابق وصفًا للقواعد التى كانت تحكم اختيار مكان ما للعبادة، انت مقادس الآباء تبنى وفقًا لهذه القواعد. كانت المقادس تبنى حيثما يتجلى ضور رب إبراهيم وإسحاق ويعقوب فى الطبيعة -تحت شجرة مثلاً أو فوق ربوة

طبيعية أو عند منهل؛ ولكنها كانت فى الأصل تبنى فى مواضع شهدت تجلى الرب.
ونجد مثل هذه المقادس على طول الطريق الذى قطع الآباء.
(أ) شكيم. كانت أولى خطوات إبراهيم فى كنعان فى شكيم حسب ما ورد فى
التكوين ١٢: ٦-٧ (رواية يهوية). وتوقف فى الـ 'مَقوم' أى الموضع المقدس الذى
كانت به «بَلُّوطَةِ مُورَةَ»؛ وكانت تعرف «ببلوطة المعلّم» أو «العرّاف» أيضًا، وبالتالى
فلابد أن كانت شجرة ينتظر عندها الوحى. وكان الموضع فى الحقيقة مقدِسًا كنعانيًا
بإقرار النص نفسه حيث يضيف مفسرًا: «وَكَانَ الْكَنْعَانِيُّونَ حِينَئِذٍ فِي الأَرْضِ».
لكن يهوه تجلى فيه لإبراهيم ووعد الأرض لنسله. فأقام إبراهيم مذبحًا له فيه. ونحن
هنا أمام قصة نموذجية عن بناء مقدِس: تجلٍ ورسالة إلهية ونشأة عقيدة.

على أى فأصل هذا المقدِس له جذور أعمق فى التراث الإلوهيمى وفى قصصه عن
يعقوب وبنيه. ففى طريق عودته من بلاد الرافدين خيم يعقوب على أطراف شكيم
واشترى قطعة الأرض التى نصب عليها خيمته من بنى حمور وأقام عليها مذبحًا
(يؤثر بعض النقاد قراءتها 'مَصّيبه') أسماه «إِيلَ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ» (التكوين ٣٣: ١٨-
٢). وبعد فسخ الاتفاق مع أهل شكيم نتيجة لغدر شمعون ولاوى رحل يعقوب
من شكيم إلى بيت إيل (التكوين ٣٥: ١-٤)؛ وكانت رحلة مقدَّسة من مقدِس لآخر
تطهر لها هو وأتباعه وبدلوا ثيابهم. وأحرقت أصنام أسرة يعقوب «تَحْتَ الْبُطْمَةِ الَّتِي
عِنْدَ شَكِيمَ» أى البلوطة التى تعرف فى قصة إبراهيم ببلوطة مورة. ونشأت نظريات
عدة حول أصل هذا الطقس الخاص بحرق الأصنام، ومع ذلك فلا شك فيما يقصده
الكتاب المقدس. فكان تركًا للعادات الوثنية يوازى نبذ الآلهة الغريبة الذى دعا
يشوع بنى إسرائيل إليه بعد أن اختاروا عبادة يهوه (يشوع ٢٤: ٢١-٢٤). ومن

ذكريات عصر الآباء الأخيرة ما يتعلق بشكيم، فيقال إن رفاة يوسف نقلت إليها من مصر وإن قبره كان مقصدًا للزائرين فى عهود لاحقة (يشوع ٢٤: ٣٢). وسبق أن تناولنا ضمن حديثنا عن «المرتفعات» كيف كان يتم ربط المقابر والآثار الجنائزية بأماكن العبادة بهذه الصورة.

والحلف الذى جمع الأسباط معًا وجمعها جميعًا بيهوه أبرم فى شكيم، وأقام يشوع «حَجَراً كَبِيراً» أى 'مَصّيبه' «تَحْتَ الْبَلُّوطَةِ الَّتِي عِنْدَ مَقْدِسِ الرَّبِّ» أى الشجرة التى ورد ذكرها فى قصتى أبرام ويعقوب: يشوع ٢٤: ٢٥-٢٨). وتحت هذه الشجرة (وتعرف بشجرة الـ 'مَصّيبه' إذا قبلنا التصحيح الشائع للنص) أعلن أبيمالك ملكًا (القضاة ٩: ٦). وكان هذا أيضًا المقدِس نفسه الذى التقى فيه ربعام بأسباط الشمال حين جاءوا للاعتراف به ملكًا والذى أدت فيه تصرفاته الخرقاء إلى القضاء على كل بوادر إنهاء الانقسام السياسى (الملوك الأول ١٢: ١-١٩).

وأفل نجم شكيم وتفوقت عليها شيلوه فى عصر القضاة، وبزتها بيت إيل بعد الانقسام. ومع ذلك فربما عمد منقحو الأسفار التشريعية التثنويون إلى تكتم خبر بقاء مقدِس كان أداء العبادات فيه مشوبًا فى نظرهم بالممارسات الوثنية. وسبق أن ذكرنا أنهم لم يجرؤوا على تسمية «الحجر الكبير» فى يشوع ٢٤: ٢٦ 'مَصّيبه'، ولعلهم هم أو نساخهم تكتموا أمر 'مَصّيبه' القضاة (٩:٥). واسم شكيم لم يرد له ذكر فى سفر التثنية نفسه، ولكن السفر يأمر بنقش الشريعة على أحجار كبيرة تقام فوق جبل عيبال وببناء مذبح فوقها ثم تعلن اللعنات على خرق الشريعة والبركات على الالتزام بها على الجبلين عيبال وجرزيم (التثنية ٢٧). وهذا التشريع نفسه يرد بصورة موجزة فى التثنية ١١: ٢٦-٣٢ مع ذكر «بلوطة مورة» فى سياق منقح. وتروى

النسخة التثنوية المنقحة ليشوع ٨: ٣٠-٣٥ وبفروق مهمة كيف كان هذا التشريع ينفذ. وتقع شكيم حاليًا بين عيبال وجرزيم، وهناك صلة بالطبع بين هذه النصوص ونص يشوع ٢٤: ٢٥-٢٨ الذى يروى كيف أبرم الحلف بين الأسباط فى شكيم. وأخيرًا يأمر التثنية ٣١: ١٠-١٣ بضرورة مطالعة الشريعة من حين لآخر. من ثم يفترض أن النصوص التى أشرنا إليها لتونا تحتفظ بذكرى طقس لتجديد «العهد» كان يحتفى به فى شكيم.

(ب) **بيت إيل**. تقول الرواية اليهوية إن إبراهيم أقام مذبحًا ثانيًا فى كنعان فى محطته الثانية بين بيت إيل وعاى (انظر الإشارة الموجزة فى التكوين ١٢: ٨). إلا أن نص التكوين ٢٨: ١٠-٢٢ الأكثر تفصيلاً والذى يربط الروايتين اليهوية والإلوهيمية معًا يعزو إنشاء هذا المقدِس ليعقوب (انظر القصتين المتشابهتين عن شكيم). فورد بهذا النص أن يعقوب حين كان فى طريقه إلى حاران قضى الليل فى موضع مقدِس - مَقوم -ورأى فى المنام «درَجًا» بين السماء والأرض. فأدرك أن هذا 'بيت إيل' (بيت الرب) وبوابة السماء؛ وتطالعنا هنا الفكرة الدينية نفسها التى أدت إلى بناء الزجورات فى بلاد الرافدين. واستعان يعقوب بالحجر الذى كان يتوسد وأقامه 'مَصّيبه' ومسحه بالزيت، ونذر أن يبنى مقدِسًا فى المكان وأن يتنازل له عن عُشر ما يملك إذا ما عاد سالمًا، وهنا تنتهى الرواية الإلوهيمية. وتضيف الرواية اليهوية حكاية عن أحد تجليات يهوه أعاد فيها التأكيد ليعقوب على ما وعد به إبراهيم. ولدى عودته من بلاد الرافدين يخرج يعقوب للحج من شكيم إلى بيت إيل حيث أقام مذبحًا ونصبًا (التكوين ٣٥: ١-٩، ١٤-١٥: الرواية الإلوهيمية)؛ ويقدِّم ذلك على

أنه وفاء لنذره الذى قطع على نفسه فى التكوين ٢٨: ٢٠-٢٢، ولكنه صب [illegible]
فإقامة النصب وتفسير اسم بيت إيل فى ٣٥: ١٤-١٥ تكرار للتكوين ٢٨: ١٨، ١٩.

وشكلت أفعال المؤسس طقسًا واصله المؤمنون؛ وهكذا كان فى بيت إيل مقدس يقال إن الآباء أنشأوه وإن المؤمنين كانوا يحجون إليه ويصبون الزيت على نصب ويدفعون العشور. وهذا الحج يؤكده صموئيل الأول ١٠: ٣، والعُشر يؤكده عاموس ٤: ٤. ويروى القضاة ٢٠: ١٨، ٢٦-٢٨ و٢١: ٢ كيف كان الناس يمثلون بين يدى يهوه فى بيت إيل ويقدمون له القرابين ويستشيرونه؛ وحتى «التابوت» ظل محفوظًا به لفترة.

وبعد الانقسام السياسى اختار يربعام بيت إيل موقعًا لمكان عبادة ينافس أورشليم. وسنتناول التاريخ اللاحق للمقدِس فى موضع آخر، أما هنا فسنقتصر على قصة نشأته. فيبدو أن عقيدة يهوه أطاحت بعقيدة كنعانية فى بيت إيل كما فعلت من قبل فى شكيم. وتوقف يعقوب فى الـ 'مَقوم' واتخذ من أحد أحجار الـ 'مَقوم' وسادة يتوسدها، ونام فى الـ مَقوم الخاص به (التكوين ٢٨: ١١)؛ وعندما استيقظ بعد المنام الذى رأى صاح قائلاً: «يالرهبة هذا الـ مَقوم!» (التكوين ٢٨: ١٧). وتكرار الكلمة يوحى بأن معناها فى السياق أكثر من مجرد «موضع» أو «بقعة»، فهى أقرب إلى «مكان عبادة». وحسب ما ورد بالتكوين ٢٨: ١٩ و٣٥: ٧ أطلق يعقوب على المكان اسم 'بيت إيل' أو 'إيل بيت إيل'. وإيل كان الإله الأول فى مجمَع الآلهة الكنعانى. وظل بيت إيل لقرون عدة اسمًا للإله فى ديانة بنى إسرائيل الشعبية (انظر وثائق المستعمرة اليهودية بفيلة وإشارتين توراتيتين فى عاموس ٥: ٤ وإرمياء ٤٨: ١٣). والرؤيا التى تلقاها يعقوب مفادها أن الرب إلهه هو الذى تجلى له فى هذا الموضع.

(جـ) **ممرا**. يقول التكوين ١٣: ١٨ إن إبراهيم أقام مذبحًا تحت «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا». وهو النص الوحيد الذى يشير إلى ممرا كمكان عبادة؛.ويرد فى المواضع الأخرى باعتباره مقرًا لإبراهيم وإسحاق ويعقوب (التكوين ١٤: ١٣ و١٨: ١ و٣٥: ٢٧) أو ليساعد على تحديد موقع مغارة مكفيلة «أمام ممرا» حيث دفن الآباء وزوجاتهم (التكوين ٢٣: ١٧ و١٩ و٢٥: ٩ و٤٩: ٣٠ و٥٠: ١٣). ومع ذلك كان إبراهيم جالسًا تحت «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا» حين رحب بضيوفه الثلاثة الغامضين الذين تخفى يهوه فى أحدهم (التكوين ١٨)، وممرا أفضل موقع لمشهد العهد فى التكوين ١٥ إذا استعدنا المشهد فى سياقه الراهن. وهذان التجليان ووجود مذبح وشجرة يدلون على أن المكان كان به مقدِس.

لم يرد لممرا ذكر فى الكتاب المقدس خارج سفر التكوين، ولكن يستدل من نصوص لاحقة أنها ظلت مكان عبادة وظهرت أساطير عديدة حول الشجرة المقدسة. فيقول يوسفوس (BJ., IB, ix, 7 and Ant., I, x, 4) إن بلوطة إبراهيم وجدت منذ الخليقة وكانت تسمى أوجيجس، وأوجيجس فى أساطير اليونان هو منشئ إليوسس وبالتالى ارتبط اسمه بديانة الأسرار. وسفر اليوبيل (١٤: ١١) يحدد موقع المشهد الليلى فى التكوين ١٥ صراحةً فى ممرا، ومن الأسفار الرؤيوية الأخرى ما يفسره ككشف للأسرار؛ فيقال إن إبراهيم رأى فيها أورشليم المستقبل وعرف أسرار نهاية الزمان. وفى القرون الميلادية الأولى كانت ممرا مقصدًا للحج، وكانت شجرة إبراهيم موضع تقديس، وكان يقام بالبلدة سوق سنوى كبير يعقد فيه اليهود والمسيحيون والوثنيون حسب قول سوزومينوس (Sozomenus, Hist. Eccl., II, iv) معاملات تجارية ويؤدون مناسكهم كل بطريقته. وكان هذا الفصل الأخير من تاريخ طويل، ولاتزال أطلال ممرا الرومية والبيزنطية قائمة فى رامة الخليل على بعد

ميلين شمال حبرون، وعثر تحت هذه المقادس اللاحقة على آثار احتلال بنى إسرائيل.

والأرجح أن ممرا كانت مقرًا لديانة توفيقية، وكانت موضع بغض اليهودية الأرثوذكسية، ما يفسر السبب فى نبذ ممرا وعدم ذكرها فى الكتاب المقدس خارج سفر التكوين؛ وفى التكوين نفسه يبدو كأن النص لفه الغموض عن عمد كلما ورد ذكر ممرا. ففى التكوين ١٣: ١٨ و١٤: ١٣ و١٨: ١ يتحدث النص العبرى عن «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا» بصيغة الجمع، بينما ترد فى النسخ القديمة الأفضل بصيغة المفرد (وهى صيغة تتطلبها قصة التكوين ١٨: ٤ و٨)؛ وكان الغرض من ذلك إزالة التقديس الغيبى عن شجرة بعينها، وخطا المفسرون اليهود خطوة أخرى بإحلال كلمة «سهل» ممرا محلها. ثم حاول نساخ التكوين إلغاء استقلالية المقدس بتضليل القارئ عن موضعه: «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا الَّتِي فِي حَبْرُونَ» (التكوين ١٣: ١٨) و «إِلْمَكْفِيلَةِ الَّتِي أَمَامَ مَمْرَا» فى النصوص الخمسة التى سبقت الإشارة إليها، فى حين أن مقبرة الآباء كانت أمام حبرون القديمة. وتم ربط ممرا بحبرون فى التكوين ٢٣: ١٩: «الْمَكْفِيلَةِ أَمَامَ مَمْرَا (الَّتِي هِي حَبْرُونُ)»، وفى التكوين ٣٥: ٢٧: «مَمْرَا قَرْيَةِ أَرْبَعَ (الَّتِي هِي حَبْرُونُ)». وهذه النصوص نسخت كلها فى عصر لاحق. وربما كان هدف المنقحين الوحيد الربط بين مقبرة ومقدِس كان كلاهما موضع تقديس كما فى ذكر مقبرة راحيل مرتبطة ببيت إيل (التكوين ٣٥: ٨)، ولكن الأرجح أنهم كانوا يسعون إلى تقليص مكانة ممرا الدينية.

(ء) **بير شيفَع**. تقع بئر سبع بأقصى جنوب «الأرض المقدسة»؛ ويفسر اسمها بمعنى «بئر القسَم» أو «بئر السبعة» (التكوين ٢١: ٢٢-٣١ وانظر ٢٦: ٣٣). وكانت ذكرى

إسحاق موضع اعتزاز خاص فيها، إذ تجلى له فيها يهوه ذات ليلة وأكد له وعده إبراهيم؛ فأقام إسحاق مذبحًا بها ودعا باسم يهوه (التكوين ٢٦: ٢٣-٢٥). وقدم بها يعقوب قربانًا لإله أبيه إسحاق فمنّ عليه الرب برؤيا (التكوين ٤٦: ١-٤). إلا أن إنشاء المقدِس نسب فى النهاية لإبراهيم: فالتكوين ٢١: ٣٣ وهى فقرة تحمل كل ما يدل على أنها مضافة تقول إن إبراهيم غرس أثلة فى بئر سبع ودعا عندها باسم 'يهوه إيل عولام' (يهوه الإله السرمدى). والأرجح أن هذا الاسم الإلهى الذى لم يرد بأى موضع آخر كان اسم الإله الكنعانى الذى حل محله يهوه. وهناك ما يوازى هذا اللقب الإلهى فى نقش كَراتيپى الفينيقى حيث نجد 'شَمَش عولام'، وربما أيضًا فى 'إلات عولام' المنقوش على تعويذة يرجع أصلها إلى أرسلان طاش.

وورد فى صموئيل الأول ٨: ١-٢ أن صموئيل جعل من بنيه قضاة فى بئر سبع، ما معناه وجود مقدِس بها كما فى بيت إيل والجلجال والمصفاة والرامة حيث تولى صموئيل نفسه قضاء بنى إسرائيل (صموئيل الأول ٧: ١٦-١٧). وفى عصر المملكة كان بنو إسرائيل الشماليون يقصدون المكان للحج (عاموس ٥: ٥) وكانوا يحلفون بـ 'عزيز' بئر سبع (عاموس ٨: ١٤: مصححة ولكن ربما كان من الأفضل الإبقاء على النص العبرى: «بطريقة بئر سبع»). وهذه الصلات الثابتة بين بئر سبع وأسباط الشمال مهمة لأنها تؤكد قدم المقدِس. وفى السياق يدين النبى مكان العبادة هذا جنبًا إلى جنب مع الجلجال وبيت إيل ودان والسامرة.

(هـ) **استنتاج.** تؤدى دراسة مقادس الآباء إلى استنتاج لا يخلو من مفارقة. فمن ناحية توثقت بمرور الزمن الصلات التى تربط شكيم وبيت إيل وممرا وبئر سبع بإبراهيم وإسحاق ويعقوب؛ ومن ناحية أخرى لُعنت كل هذه المقادس على لسان

المتحدثين باسم اليهوية - بيت إيل وبئر سبع صراحةً وشكيم وممرا ضمنًا. وهو استنتاج يستحيل تفسيره بأنه محاولة لتوحيد العبادة، فلم يكن عاموس يهدف إلى ذلك. والأرجح أنه يعنى أن اليهوية نَبذت فى النهاية العقيدة التى كان يحتفى بها فى هذه المقادس. ولعل ما حدث أن هذه الأماكن كانت مقادس كنعانية اتخذها بنو إسرائيل بعد أن استقروا فى فلسطين، فواصل المهاجرون الجدد إحياء الديانة التى كانت قائمة لدى وصولهم ولم يتخذ أحد منهم موقفًا معاديًا منها. وورد ذكر الإله الذى كانت هذه المقادس تنتمى إليه مرتين: 'إيل بيت إيل' فى بيت إيل، و 'إيل عولام' فى بئر سبع. وهناك ما يغرى بربط 'إيل شَدّاى' بممرا، إذ يرد الاسم لأول مرة فى التكوين ١٧: ١ (تراث كهنوتى وتكرار لكل من رواية العهد فى التكوين ١٥ التى يبدو أنها حدثت فى ممرا وقصة التكوين ١٨ التى ورد صراحةً أنها وقعت فى ممرا). ونرى من جانبنا أن شكيم التى أبرمت بها العهود وتجددت كان بها 'إيل بِريت' (انظر أيضًا القضاة ٩: ٤٦) وإيل «العهد» بما يوازى 'بَعل بِريت' الذى كان له معبد فى شكيم وظل قائمًا بها (القضاة ٩: ٤)؛ وفى عصور لاحقة أدان الناسخ التثنوى بنى إسرائيل إذ «جَعَلُوا لَهُمْ بَعَلَ بَرِيثَ إِلَهًا» (القضاة ٨: ٣٣).

ولم يكن 'إيل بيت إيل' و 'إيل عولام' و 'إيل شَدّاى' و 'بعل بِريت' آلهة محلية مختلفة؛ بل كانوا جميعًا مظاهر للإله الأعلى 'إيل' الذى صرنا نعرف سمته الكونية والمتسامية من خلال نصوص راس شمرة. وفى هذه المرحلة من الرؤيا كان يكفى لأسلاف بنى إسرائيل أن يعترفوا بإيل الذى كان يعبد فى هذه المقادس القديمة إلهًا واحدًا وخالقًا وضامنًا للوعود التى قطع لبنى جنسهم. وكان المذبح الذى أقام يعقوب فى شكيم يسمى «إِيلَ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ» (التكوين ٣٣: ٢٠): فكان «إيل إِلَهُ أَبِيكَ» الذى

لى ليعقوب فى بئر سبع (التكوين ٤٦: ٣)، وورد فى الخروج ٦: ٣ أن الرب تجلى لأول مرة لكل من إبراهيم وإسحاق ويعقوب تحت اسم 'إيل شَدّاى'. وفى الحقبة التالية أصبحت الرؤيا اليهوية عزيزة المنال إذ اتخذ يهوه مكانة إيل وأسمى صفاته. وحلت المراكز الجديدة للعقيدة اليهوية محل المقادس القديمة ولو أن الأخيرة احتفظت بشعبيتها. وكان التحول سلميًا وبعيدًا عن أى من الصراعات التى نشبت حيثما ظهرت عبادة يهوه وجهًا لوجه مع عبادة بعل.

٢. مقدس الصحراء: الخيمة

قبل الخوض فى موضوع مقادس بنى إسرائيل فى «الأرض الموعودة» علينا أن نتناول مجموعة أخرى من روايات التراث حول نشأة عقيدة يهوه. ورد فى الكتاب المقدس أن بنى إسرائيل اتخذوا من خيمة فى الصحراء مقدسًا فيما عرف فى التراث المسيحى من خلال نفوذ الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس باسم «الخيمة المقدسة المتنقلة». وتسمى هذه الخيمة فى العبرية 'أوهيل موعيد' أى «خيمة الاجتماع» أو «الموعد». وهى المكان الذى كلم فيه يهوه موسى «وجهًا لوجه» (الخروج ٣٣: ١١) أو «فمًا إلى فمٍ» (العدد ١٢: ٨). وهذه النصوص تنتمى إلى أقدم تراث وفيه يتأكد دور «الخيمة» فى الوحى، فكل من أراد «استخارة يهوه» كان يذهب إلى «الخيمة» التى كان موسى فيها بمثابة المتحدث الرسمى بين يدى يهوه (الخروج ٣٣: ٧). واحتفظ التراث الكهنوتى بالتسمية وبمعناها نفسه. فكانت «خيمة الاجتماع» المكان الذى «اجتمع» فيه يهوه بموسى وشعب إسرائيل (الخروج ٢٩: ٤٢-٤٣ و٣٠: ٣٦). إلا أن هذا التراث يميل إلى تسميتها «المسكن» أو «المقر» (مِشكن) وهو مصطلح يبدو أنه كان يطلق فى الأصل على المسكن المؤقت للبدوى (انظر النص الموغل فى القدم فى العدد ٢٤: ٥ والفعل

المقابل فى القضاة ٨: ١١ وانظر صموئيل الثانى ٧: ٦) أى خيمة. واختار التراث الكهنوتى هذا اللفظ الشارد للتعبير عن الطريقة التى يسكن بها الإله المقيم فى السماء على الأرض. وكانوا بذلك يمهدون للعقيدة اليهودية عن الـ 'شِكيناه'، كما تذكر القديس يوحنا كيف «نصبت الكلمة ... خيمة بيننا» (يوحنا ١: ١٤).

وفى التراث الكهنوتى يبدو حضور الإله فى «الخيمة» أكثر استقرارًا منه فى التراث الإلوهيمى القديم. فينبئنا الأخير أن حضور يهوه تكشف بنزول سحابة غطت مدخل «الخيمة»، وكلم موسى الإله داخل السحابة (الخروج ٣٣: ٩)؛ ومرة أخرى (العدد ١٢: ٤-١٠) يقول إن السحابة هبطت فوق «الخيمة» لدى هبوط يهوه ورحلت عنها برحيله، وهاتان الروايتان كلتاهما تشيران إلى زيارة لا إلى مقر دائم. والسحابة وفقًا للتراث الكهنوتى غطت «المسكن» بمجرد أن نُصب لأن يهوه كان مسيطرًا على مقدسه (الخروج ٤٠: ٣٤-٣٥)؛ ومن الواضح بعد ذلك أنها ظلت فوق «المسكن» كدعامة للسحاب وكدعامة للنار التى هدت بنى إسرائيل فى أثناء الخروج وكانت تدلهم على موضع نصب الخيام ومدة إقامتهم فيه ولحظة نصب الخيام (العدد ٩: ١٥-٢٣ وانظر الخروج ٤٠: ٣٦-٣٨). ولا يتفق التراثان على موضع «الخيمة»؛ ففى الخروج ٣٣: ٧-١١ والعدد ١١: ٢٤-٣٠ (إلوهيمى) كانت منصوبة خارج المخيم بينما ورد فى العدد ٢: ٢، ١٧ أنها نصبت وسط المخيم. ويضيف الخروج ٢٥: ٨ أن يهوه مقيم بها وسط شعبه، ويقدم العدد ذلك كسبب لحتمية حرص بنى إسرائيل على طهر المخيم (نصوص كهنوتية).

ولا نجد فى أقدم النصوص إشارة إلى شكل هذه «الخيمة» أو كيف نصبت أو ما كانت تحوى بداخلها. ومن ناحية أخرى يقدم التراث الكهنوتى وصفًا مطولاً

المسكن» عندما أمر يهوه ببنائه (الخروج ٢٦) وعندما شرع موسى فى تنفيذ الأمر (الخروج ٣٦: ٨-٣٨) وهو وصف يصعب فهمه أو فهم طريقة الربط بين العناصر المختلفة التى يذكر. كان «المسكن» مصنوعًا من أطر خشبية تم تجميعها معًا ونتج عن ذلك بناء مستطيل مساحته ٣٠ × ١٠ أذرع وارتفاعه ١٠ أذرع وكان مفتوحًا على جنبه الشرقى. إذن يبدو أن البناء كان مغطى بأشرطة من قماش دقيق النسج خيطت معًا فى قطعتين كبيرتين وصلتا معًا بخطاطيف وكلابات وطرزت بصور للكروبيم. ثم مدت أشرطة من جلد الماعز «كخيمة فوق المسكن». والأشرطة أعرض وأطول قليلاً من القماش الأول، وتتدلى على جوانب «المسكن». وفى النهاية، تمت تكسية البناء كله بجلد كباش قرمزى اللون وأشرطة جلدية خفيفة. وكان هناك ستار على مدخل «المسكن» وحجاب موشى بطول الأذرع العشرة الداخلية كعلامة تميز «الموضع المقدس» و «قدس الأقداس». ووراء الحجاب وفى «قدس الأقداس» وضع الشمعدان ومائدة خبز التقدمة. أما المذبح وحوض الغسل فوضعا على باب «الخيمة» (الخروج ٤٠: ٣٠). وحول «المسكن» كانت هناك ساحة مفتوحة مساحتها ١٠٠ × ٥٠ ذراعًا وتميزت حافتها بحاجز من أعمدة من نحاس وقضبان من فضة تتدلى منها أستار من كتان تصل إلى الأرض (الخروج ٢٧: ٩-١٩).

ومن الواضح أن معظم هذا الوصف مجرد إضفاء لطابع مثالى، فمقدس الصحراء يبدو شديد الوهن، فحجمه نصف حجم «هيكل أورشليم» الذى كان نموذجًا لهذا التصور. ومع ذلك فليس كل ما ورد بالوصف مصطنعًا، وفكرة مقدِس «من صنع الخيال» تصطدم بفكرة أن المسكن كان «خيمة»، وهى فكرة تأصلت فى التراث حتى عجز منشئو هذا الوصف عن التخلص منها تمامًا.

ويتفق هذا التراث تمام الاتفاق مع الأعراف العربية قديمًا وحديثًا. فلقبائل البدو خيام صغيرة تشبه المحمل يسمونها عُطفة أو مركاب أو أبو ذر. وعندما تتحرك القبيلة بخيامها تأخذها معها وتكون آخر ما يؤخذ وقت الرحيل وتُحمل على جمل. وفى أوقات الحرب كانت ابنة شيخ القبيلة أو حسناء أخرى تركب فيها لتلهب حماس المقاتلين. وكان يُعتقد أن لها قوة خارقة، وكان أحيانًا يقدم قربان للعُطفة أو للإله الذى يعتقد أنه يسكنها. وهناك تشابه واضح بينها وبين «تابوت العهد» ودوره فى حروب بنى إسرائيل الأولى و«الخيمة» التى كانت المقدس المتنقل فى سنوات التيه. ومنذ القرن الثالث عشر فصاعدًا كان يتقدم قوافل الحج من دمشق أو القاهرة جمل عليه محمل، وهى خيمة مكعبة صغيرة بداخلها مصحف. وعلى الرغم من التشابه الظاهر فليس من المؤكد أن المحمل كانت له صلة بعطفة البدو؛ ومن ناحية أخرى فلا شك أن العطفة الحديثة استمرار لعادة جاهلية تعرف بالقبة، وهى خيمة مقدسة صغيرة من الجلد الأحمر لنقل الأوثان الحجرية الخاصة بالقبيلة. وكانت تحمل على ظهر جمل فى المواكب الدينية وفى الحرب ويتولى حراستها فتيات. وفى المخيم كانت تنصب بجوار خيمة شيخ القبيلة ويتوافد عليها الرجال للاستخارة. ويلاحظ هنا دور «خيمة» الصحراء فى تقديم المشورة (الخروج ٣٣: ٧) وحتى لون جلد الكباش الأحمر الذى كان يكسوها (الخروج ٢٦: ١٤). والفتيات اللائى كن يتولين حراسة القبة يشبهن الفتيات اللاتى «يجندن» على باب «خيمة الاجتماع» كما فى نص الخروج ٣٨: ٨ الذى يتسم بقدر من الإلغاز.

وكان لقبة عرب الجاهلية نفسها سوابق سامية. فيقول ديودورس (XX, 65, 1) إن المخيم القرطاجى كانت تنصب فيه خيمة مقدسة بجوار خيمة شيخ القبيلة. وكانت

ماثيل فخارية صغيرة يرجع أصلها للشام تمثل نساء (أى إلهات أو ساعدات لهن فى العقيدة) تحمل فى محمل مغطى بخيمة كبيرة على ظهر جمل. وهناك لوحة جدارية بارزة من تدمر ترجع للقرن الأول الميلادى تصور موكبًا دينيًا حول جمل يحمل محملاً لا يزال يحتفظ ببقايا دهان أحمر، وهناك نصوص تدمرية أخرى تحوى كلمة «قبة». وفى الكتاب المقدس يرد لفظ 'قُبّاه' مرة واحدة فى سفر العدد ٢٥: ٨، وقد تعنى «خيمة» أو جزءًا منها؛ ويرد ذكر «خيمة الاجتماع» فى الفقرة نفسها (فقرة ٦) إلا أن صلتها بهذه الـ 'قُبّاه' - إن وجدت - ليست واضحة.

إذن يمكن افتراض فرضية تتفق وشواهد النصوص، ويمكن التأكيد على أن أسلاف بنى إسرائيل كان لهم فى بداوتهم مقدس متنقل وأن هذا المقدس كان عبارة عن خيمة كالخيام التى كانوا يسكنون. ولا غرابة فى أن يندثر هذا المقدس بعد أن استقروا فى كنعان. وكانت «خيمة الاجتماع» تنصب فى «سهول موآب» التى كانت آخر منزل قبل دخول «الأرض الموعودة» (العدد ٢٥: ٦) وهو آخر ذكر مؤكد لها. والرواية التى تتحدث عن وجود «الخيمة» فى شيلوه فى عهد يشوع (يشوع ١٨: ١ و١٩: ٥١) رواية متأخرة، والـ 'مِشكان' و«خيمة شيلوه» فى المزمور ٧٨: ٦٠ (وهو مزمور متأخر) تعبيران شعريان. كما أن المقدس الذى كان يحوى «التابوت» فى شيلوه فى أواخر عصر القضاة كان مبنى (صموئيل الأول ١: ٧ و٣: ١٥). أما الخيمة التى يقال إن داود وضع «التابوت» تحتها فى أورشليم (صموئيل الثانى ٦: ١٧) فمن الواضح أن المقصود بها التذكير بمقدس البرية ولكنها لم تعد «خيمة الاجتماع» ولو أن أحد الشراح يذكرها بهذا الاسم فى الملوك الثانى ٨: ٤. وكانت هذه اللهفة نفسها على الربط بين الديانتين الجديدة والقديمة تساور كاتب أخبار الأيام حين زعم أن

«خيمة الاجتماع» نصبت فوق مرتفع جبعون فى عهد داود وسليمان (أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٩ و٢١: ٢٩ وأخبار الأيام الثانى ١: ٣-٦).

٣. تابوت العهد

ينص الخروج ٢٦: ٣٣ و٤٠: ٢١ على أن الغرض من «الخيمة» كان حفظ «تابوت الشهادة» (آرون ها عيدوت). وهذه «الشهادة» أو «شريعة سليمان» يُقصد بها «لوحَى العهد» أى اللوحان الحجريان اللذان نقشت عليهما الشريعة، وكان الرب أعطاهما لموسى (الخروج ٣١: ١٨) فوضعهما فى «التابوت» (الخروج ٢٥: ١٦ و٤٠: ٢٠). لذا سميت الخيمة التى تحوى التابوت «خيمة العهد» (العدد ٩: ١٥ و١٧: ٢٢ و١٨: ٢). وورد وصف «التابوت» فى الخروج ٢٥: ١٠-٢٢ و٣٧: ١-٩. فهو صندوق من خشب السنط طوله حوالى ٤ أقدام وعرضه ٢،٥ قدم وارتفاعه ٢،٥ قدم وكان مكسوًا برقائق ذهبية وبه حلقات يمر عبرها العصوان المستعملتان فى حمله؛ وكان غطاء التابوت من ذهب وبحجم التابوت نفسه وكان يسمى 'كَپوريت' التى تترجم أحيانًا بمعنى «استرضائى» أو «مقعد الرحمة» وفقًا لمعنى جذر الفعل ودور الـ 'كَپوريت' فى يوم الغفران (يوم هاكِپوريم: اللاويين ١٦). وعلى طرفى الـ 'كَپوريت' وضع كروبان يغطيانه بأجنحتهما.

وفى التثنية ١٠: ١-٥ صنع موسى تابوتًا من خشب السنط بأمر من يهوه ووضع فيه لوحين حجريين دوّن يهوه عليهما الوصايا العشر. وورد فى التثنية ١٠: ٨ أن شرف حمل هذا الصندوق أسند لبنى لاوى وإنه سمى «تابوت العهد» (آرون هابريت) لأنه كان يحوى «ألواح العهد» الذى عقد يهوه مع شعبه (التثنية ٩: ٩). ووضعت «الشريعة الثانية» للتثنية «بجانب تابوت عهد يهوه» (التثنية ٣١: ٩، ٢٦).

ِ العدد ١٠: ٣٣-٣٦ ورد أن «تابوت العهد» كان يتقدم بنى إسرائيل فى رحـيلهم
ن سيناء وكان يحدد لهم المنازل، وعند رحيله كانوا يصيحون: «قم يا يهوه، ليتبـدد أعداؤك ...»، وعند حلوله كانوا يقولون: «ارْجِعْ يَا رَبُّ إِلَى رَبَـوَاتِ أُلُـوفِ إِسْرَائِيـلَ». ويضيف العدد ١٤: ٤٤ أن بنى إسرائيل عندما عصوا مـوسى وهـاجموا الكنعـانيين وحلت بهم الهزيمة لم يرحل «تابوت العهد» عن المحلة.

هذه هى التفاصيل الصريحة الوحيدة عن تابوت العهد فى أسفار مـوسى الخمـسة، ويبدو واضحًا أنها نشأت عن مواريث مختلفة. فنصوص الخروج تنتمى إلى الـتراث الكهنوتى وتأثرت كوصف «الخيمة» بذكرى «هيكل سليمان» حيث وضع «التـابوت» فى «قدس الأقداس» يظله الكروبيم (الملوك الأول ٨: ٦). ولا يورد التراث التثنـوى أى وصف للتابوت ولا يربطه بـ «الخيمة». لذا افترض البعـض أنـه شىء عقائـدى اتخذه بنو إسرائيل (عن الكنعانيين!) بعد أن استقروا فى فلـسطين، ونـسبه مؤلفـو التراث الكهنوتى إلى سنوات التيه. وهناك اعتباران مصيريان لهذه الفرضية أولهمـا أن نص العدد ١٠: ٣٣-٣٦ (باستثناء الفقرة ٣٤ فهى شرح) يعد ولا شك نصًا شديد القدم ويربط بين «التابوت» والارتحال عبر الصحراء؛ والثانى أن «التـابوت» يـؤدى دور الدليل الهادى فى المواريث التى تدور حول دخول «الأرض الموعودة» (يشوع ٣-٦) ولا يمكن تجاهل دوره فى القصة.

إذن كان التابوت كالخيمة جزءًا لا يتجزأ من العبـادة فى الـصحراء ولكـن كان له تاريخ أطول من تاريخ «الخيمة». فكان «التابوت» فى المحلة بالجلجال بدون «الخيمة» (يشوع ٧: ٦)، وعندما يقول القضاة ٢: ١-٥ إن ملاك يهوه صعد مـن الجلجـال إلى بوكيم القريبة من بيت إيل فعلينا بالطبع أن نأخذ العبارة بمعنى أن «التابوت» نقل.

والحقيقة أنه ذكر فيما بعد فى بيت إيل (القضاة ٢٠: ٢٧). (وصدق يشوع ٨: ٣٣ إذ أشار إلى أنه كان فى شكيم إلا أن الفقرة جزء من النسخة التثنوية للسفر.) ويزداد اليقين عندما يقال إن «التابوت» كان محفوظًا فى شيلوه فى شباب صموئيل (صموئيل الأول ٣: ٣). ومن شيلوه نقل إلى معركة أفيق (صموئيل الأول ٤: ٣ وما بعدها) حيث أسره الفلسطينيون (صموئيل الأول ٤: ١١). وبعد رحلاته من أشدود إلى جتّ ومن جتّ إلى عقرون رُد إلى بنى إسرائيل فى بيت شمس وحفظ لفترة فى قرية يعاريم (صموئيل الأول ٥: ٥-٧: ١) إلى أن نقله داود إلى أورشليم ووضعه فى خيمة (صموئيل الثانى ٦). وشيد سليمان «هيكله» لحفظ «التابوت» فى أقدس مكان له (الملوك الأول ٦: ١٩ و٨: ١-٩). ومنذ ذلك الحين لا يرد له ذكر من بعد فى الأسفار التاريخية، ولكن ربما حل به ما حل «بالهيكل» من مصير ولم يختف إلا بدمار «الهيكل» فى سنة ٥٨٧ ق. م. (انظر إرمياء ٣: ١٦ حيث يحدد تاريخًا لاحقًا على ٥٨٧). وفى رواية رؤيوية رددتها فقرة المكابيين الثانى ٢: ٤ وما بعدها ورد أن إرمياء وقبل دمار أورشليم النهائى كان أخفى «التابوت» و «الخيمة» (!) ومذبح البخور فى مغارة بجبل نبيو.

إذن ما المكانة الدينية «للتابوت»؟ النصوص الخاصة به تسمح لنا بالوقوف على فكرتين يرى العديد من النقاد تضاربًا بينهما، فالتابوت يصور كعرش الرب ووعاء الشريعة.

والتابوت فى الفقرات المسهبة فى صموئيل الأول ٤-٦ وفى صموئيل الثانى ٦ وفى الملوك الأول ٨ العلامة المرئية على حضور الرب. فعندما يحل بمحلة بنى إسرائيل يقول الفلسطينيون: «جَاءَ اللهُ إِلَى الْمَحَلَّةِ» (صموئيل الأول ٤: ٧)، واعتُبر أسر

التابوت فقدانًا لحضور الرب وسلبًا «للمجد» من بنى إسرائيل (صموئيل الأول ٤: ٢). وفى نص العدد ١٠: ٣٥ الموغل فى القدم عندما يرتحل التابوت فإن يهوه الذى يقوم. ويتغنى المزمور ١٣٢: ٨ بنقل التابوت على يد داود (صموئيل الثانى ٦) بعبارات مشابهة: «قُمْ يَا رَبُّ إِلَى رَاحَتِكَ أَنْتَ وَتَابُوتُ عِزِّكَ». وعندما ينقل التابوت إلى هيكل أورشليم» يهيمن «مجد يهوه» على المقدِس (الملوك الأول ٨: ١١) كما ملأ الخيمة» من قبل فى الصحراء عندما وضع فيها التابوت (انظر الخروج ٤٠: ٣٤-٣٥). وفى التيه (العدد ١٠: ٣٣-٣٦) وفى الحروب المقدسة (صموئيل الأول ٤ وصموئيل الثانى ١١: ١١) كان التابوت يحفظ بنى إسرائيل. ولما كان رمز حضور يهوه كانت قوته رهيبة، فشعر الفلسطينيون بتأثيره (صموئيل الأول ٥) وصعق سبعون رجلاً من بيت شمس لأنهم لم يفرحوا بظهور التابوت (صموئيل الأول ٦: ١٩)؛ ومات عُزة صعقًا حين لمسه (صموئيل الثانى ٦: ٧)، وفى التشريع الكهنوتى لم يدن منه بنو لاوى إلا بعد أن حجبه الكهنة (العدد ٤: ٥، ١٥) فحملوه بالعصى التى لم تكن تنزع عنه قط (الخروج ٢٥: ١٥ وانظر الملوك الأول ٨: ٨).

وفى رواية حرب الفلسطينيين يسمى التابوت «تَابُوتَ عَهْدِ الرَّبِّ فَيَدْخُلَ فِي وَسَطِنَا» (صموئيل الأول ٤: ٤) وهذا اللقب الذى أطلق على التابوت منذ بقائه فى شيلوه ظل متداولاً فى العهود التالية (صموئيل الثانى ٦: ٢ والملوك الثانى ١٩: ١٥= أشعياء ٣٧: ١٦). والتابوت فى أخبار الأيام الأول ٢٨: ٢ «موطئ قدم» الرب، ومن الواضح أن التابوت المقصود بالتسمية نفسها فى المزامير ٩٩: ٥ و١٣٢: ٧ ومراثى إرمياء ٢: ١. وعندما يقول أشعياء ٦٦: ١: «السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّ وَالأَرْضُ مَوْطِئُ قَدَمَى. أَيْنَ الْبَيْتُ الَّذِى تَبْنُونَ لِي؟» فالاعتراض على «الهيكل» الذى تمنى اليهود أن يعيدوا

بناءه بعد عودتهم من السبي، ولكنه يشير مباشرةً إلى الأثاث المقدس للهيكل القديم أي التابوت الذي كان يعتبر «كرسي» الرب أو «موطئ قدمه»؛ فالنص بصورته التي كان عليها يعد صدى لإرمياء ٣: ١٦-١٧. وينبغي فهم حزقيال ٤٣: ٧ بالصورة نفسها: فيقول يهوه وهو عائد إلى هيكله: «هَذَا مَكَانُ كُرْسِيِّ وَمَكَانُ بَاطِنِ قَدَمَيَّ». وذهب البعض إلى ضرورة التفرقة بين موطئ القدم والكرسي أي بين التابوت وعرش كان مرتبطًا به إبان بقائه في شيلوه ونقل فيما بعد مع التابوت إلى دبير الهيكل. وهذه فرضية لا أساس لها، فالكرسي في النصوص المنثورة لا يرد ذكره كشيء يختلف عن التابوت، وليس ثم دليل على وجود شيء في الدبير غير التابوت والكروبيم. وحين يقدم إرمياء ٣: ١٦-١٧ بعض السلوان على اختفاء التابوت بالتنبؤ بأن أورشليم كلها ستسمى في المستقبل «كرسي يهوه»، فإنه يفترض أن التابوت يمكن اعتباره إما كرسي الرب أو موطئ قدمه. ولمزيد من الدقة يمكن القول إن التابوت والكروبيم معًا يمثلان موطئ قدم يهوه وكرسيه معًا. ولما كانت ديانة بني إسرائيل تحرم كافة أشكال الصور خلا الكرسي منها، ولكن حتى هذه المسألة ليست فريدة في نوعها. فديانتا الشرق والإغريق تضم بين أثاثها المقدس عرشًا خاليًا أو عروشًا ليس عليها سوى رمز للإله، وبعضها مما يرجع أصله إلى الشام على جانبيه تماثيل مجنحة لأبي الهول تذكرنا بالكروبيم. ولا جدوى من التساؤل: كيف يتسنى للكروبيم والتابوت أن يمثلا كرسيًا وموطئ قدم في آن، فهو كالتساؤل عن كيفية جلوس يهوه عليه، وسيبدو التساؤل سخيفًا في نظر بني إسرائيل قدر سخفه في نظرنا. فالكروبيم والتابوت كلاهما كانا الرمز المنقوص لحضور الإله أو «مقعد» هذا الحضور. وحين صارت الفكرة صورة في أخيلة أصحاب الرؤى اتخذت أشكالاً

متباينة لا صلة لها بالتابوت، وسميت كرسيًا عند أشعياء (أشعياء ٦: ١) ومركبة عند حزقيال (حزقيال ١٠ وانظر حزقيال ١).

وفى التراث الكهنوتى الخاص بعقيدة الصحراء «اجتمع» يهوه بموسى وكلمه من فوق الـ 'كپوريت' من بين الكروبيم (الخروج ٢٥: ٢٢ وانظر ٣٠: ٦ والعدد ٧: ٨٩). فهذا الـ 'كپوريت' كان على التابوت ولكنه يختلف عنه (الخروج ٣٥: ١٢) وورد وصفه بإسهاب ويبدو أنه كان أهم من التابوت نفسه (انظر الخروج ٢٥: ١٧-٢٢ و٣٧: ٦-٩). وفى طقوس يوم الغفران والذى نشأ عن هذا التراث نفسه كان الكاهن الأكبر يرش الدم على مقعد الرحمة وأمامه (اللاويين ١٦: ١٤-١٥) ما يدفعنا للتساؤل عما إذا كان مقعد الرحمة شيئًا أكثر من مجرد غطاء من ذهب كان يغطى التابوت فى الوصف الذى أورده التراث نفسه لديانة الصحراء؛ كما أنه ليس ثم افتراض لأى دور للتابوت أو للكروبيم فى هذا الطقس فى اللاويين ١٦. وهناك ما يبرر استنتاج أن الـ 'كپوريت' كان بديلاً عن التابوت فى تراث ما بعد السبى، إذ لم يصنع أى تابوت جديد بعده (انظر إرمياء ٣: ١٦). وهذا أمر يؤكده أخبار الأيام الأول ٢٨: ١١ حيث يرمز «بيت كپوريت» إلى قدس الأقداس. وكان هذا الـ 'كپوريت' يؤدى الدور الذى كان ينسب فيما مضى للتابوت، فكان مقعد حضور الإله (اللاويين ١٦: ٢، ١٣ والنصوص التى استشهدنا بها فى بداية هذه الفقرة). وفى النهاية اختفى هو أيضًا، وينبئنا يوسفوس (Bell., V, v, 5) بأن قدس الأقداس بهيكل هيرود لم يكن به أى شىء على الإطلاق.

وإذا نحينا الـ 'كپوريت' جانبًا يبدو أن التابوت والكروبيم كانا يمثلان عرش الرب فى مقدسى شيلوه وأورشليم. ولكن هل يصدق هذا على تابوت حقبة الصحراء

البسيط الذى لم يكن عليه 'كروبيم' ولا 'كپوريت' من تحتهم؟ هذا ممكن، فأقدم روايات التوراة - العدد ١٠: ٣٥-٣٦- والتى تربط التابوت بتحركات يهوه تنظر إلى التابوت باعتباره دعامة للإله الذى لا تدركه الأبصار، أى كقاعدة لا كعرش لو كان للفارق أية أهمية، أما فى المفهوم الدينى فهما شىء واحد.

وهناك تفسير آخر لمكانة التابوت ينبغى أخذه فى الاعتبار. فالتابوت فى التثنية ١٠: ١-٥ (انظر الملوك الأول ٨: ٩) مجرد صندوق صغير يحوى اللوحين اللذين نقشت عليهما الوصايا العشر، ومنها استمد اسمه «تابوت العهد» (بريت). وهى فكرة لا تقتصر على مدارس التثنية، فالتراث الكهنوتى يستعين بتعبير مرادف: «تابوت الشهادة» (عيدوت)، والعيدوت فى هذا التراث هو الاسم الذى كان يطلق على الشريعة المحفوظة فى التابوت (الخروج ٢٥: ١٦ و٤٠: ٢٠). على أى يتبين من الوثائق غير التوراتية ألا تضارب فى التضاد الظاهرى بين مفهوم التابوت كقاعدة أو عرش ومفهوم التابوت كوعاء. فهناك فقرة فى كتاب الموتى المصرى (فصل ٦٤) تقول: «عثر على هذا الفصل فى خمون على حجر من المرمر تحت قدمى صاحب جلالة هذا المكان المقدس (الإله تُت) وكتبه الإله بنفسه». والتشابه بين هذا الفصل ولوحى الشريعة اللذين كتبتهما أصابع الرب ووضعا فى التابوت الذى كان موطئ قدمه واضحة. ولا شك أن العثور على كتاب الموتى تحت قدمى تُت معلومة أسطورية ولكنها تنسجم مع عرف أكدته الوثائق التاريخية؛ فمعاهدات الحثيين تقضى بوضع النص فى معبد تحت قدم صورة إله. ويبدو الأمر واضحًا لا لبس فيه فى رسالة من رمسيس الثانى بشأن معاهدته مع حتوسيل يقول فيها: «نص الحلف (المعاهدة) الذى حلفت للملك العظيم ملك حتو وضع تحت قدمى الإله تيشوب، والآلهة

عظام شهود عليه. ونص الحلف الذى حلفه لى الملك العظيم ملك حتو وضع تحت
دمى الإله رع والآلهة العظام شهود عليه». كذلك كانت الوصايا العشر الأداة
رسمية للحلف بين يهوه وشعبه، ووضعت فى التابوت تحت قدمى يهوه.

ولا يزال علينا أن نوضح الصلة بين التابوت والخيمة. فإذا نظرنا فى الروايات
توراتية بالترتيب المحتمل الذى دونت به يلاحظ أن أقدم تراث يتحدث عن
لخيمة (الخروج ٣٣: ٧-١١) وعن التابوت (العدد ١٠: ٣٣-٣٦ و١٤: ٤٤) ولكنه لا
ربط بينهما. ونكرر أن التثنية كانت على علم بالتابوت (التثنية ١٠: ١-٥ و٣١: ٢٥-
٢) وتذكر الخيمة (التثنية ٣١: ١٤-١٥) بمعزل عن التابوت. وفى حقبة لاحقة
صف التراث الكهنوتى التابوت والخيمة معًا كشيئين متصلين بالعبادة فى
لصحراء: فالخيمة تحوى التابوت الذى يحوى الشهادة، والخيمة مسكن يهوه الذى
يتجلى فوق التابوت (الخروج ٢٥-٢٦ و٣٦-٤٠).

حاولنا فيما سبق أن نثبت أن كلاً من التابوت والخيمة عرفا فى الصحراء؛ وإذا
سلمنا بذلك فكيف نفسر عدم الربط بينهما فى أقدم المواريث؟ ربما كانت هذه
شارة إلى أن الأداتين كانتا تنتميان لجماعتين مختلفتين من أسلاف بنى إسرائيل.
وربط التراث الكهنوتى فى آدابه بين أداتى العبادة مستلهمًا هيكل سليمان بالصورة
نفسها التى اتحدت بها فى التاريخ الجماعتان اللتان كانت كل منهما تستحوذ على
حدى الأداتين. ولكن الأرجح أن التابوت والخيمة كانا مرتبطين أحدهما بالآخر
أصلاً. وإذا كان أقدم المواريث لا ينص على هذه الصلة صراحةً فهذا مرجعه أن آخر
نساخ التوراة لم يبقوا إلا على شقف من هذا التراث وحذفوا ما ورد له وصف كامل
فى تراث لاحق. والحقيقة أن النصوص القديمة التى تشير إلى التابوت والخيمة تبدو

فى غير مكانها وسط تراث كهنوتى. وهناك نص واحد عن الخيمة (الخروج ٣٣: ٧) قد يحوى الدليل على أنه اقتطع من سياق كان به ذكر للتابوت أيضًا: «وَأَخَذَ مُوسَى الْخَيْمَةَ وَنَصَبَهَا لَهُ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ». فقد يشير المفعول له إلى موسى أو إلى يهوه، ولكنه قد يشير كذلك إلى التابوت فهو مذكر فى العبرية وربما كان ذكره ورد أصلاً قبل تلك العبارة مباشرةً. ويحظى هذا التفسير بقبول بعض الشراح المتميزين، ومعناه إن صح أن التابوت والخيمة كانا متلازمين فى أقدم المواريث كما يتلازمان فى الوصف الكهنوتى. ولكن حتى بدون الاعتماد على هذا النص يمكن أن نسوق رأيًا ذا طبيعة عامة؛ فالتابوت كان لابد له من مأوى يأويه، والمأوى المتاح فى الصحراء خيمة. وبالعكس، فالخيمة لابد أن تغطى شيئًا. وسبق أن قارناها بالقبة عند عرب الجاهلية حيث كانت تحوى رموزًا إلهية. من ثم يتبين أنه لا ينبغى الفصل بين التابوت والخيمة وأن الوصف الكهنوتى لمقدس الصحراء احتفظ بتراث صادق فعلاً مهما بلغ تأثره بهيكل سليمان بل حتى بهيكل ما بعد السبى (بالنسبة للـ 'كپوريت').

٤. المقادس فى أرض إسرائيل قبل بناء الهيكل

رأينا أن أماكن العبادة التى نسب بناؤها للآباء نادرًا ما ورد ذكرها فى الكتاب المقدس بعد استقرار بنى إسرائيل فى كنعان. واتخذت المقادس موقع الصدارة منذ ذلك الوقت.

(أ) **الجلجال**. هناك إشارات عديدة متفرقة فى العهد القديم إلى الجلجال، وهو مكان أثار موقعه بعض الجدل بين النقاد. ويزعم الباحثون المحدثون أن النصوص تشير إلى موقع بالقرب من أريحا أدى إلى لبس حول الجلجال المذكورة فى قصة إيليا

(الملوك الثانى ٢: ١ و٤: ٣٨)، فيبدو أنها تقع فى هذه القصة فى تل أفرايم. أما المقدس الذى يسمى الجلجال فى عصور بنى إسرائيل الأولى فى يشوع ٤: ١٩ فيقع شرق أريحا، أى بين أريحا ونهر الأردن فى موضع يصعب تحديده بدقة. وكان مكان العبادة يتميز بدائرة من الأحجار (يشوع ٤: ٢٠) اتخذ منها اسمه. وهذا الاسم الذى يرد هنا لأول مرة وبدون تعليق يبدو أنه يعود إلى حقبة ما قبل بنى إسرائيل ويبدو أنه يشير إلى مقدس كان قائمًا بالفعل، وتفسير الاسم فى يشوع ٥: ٩ يبدو ثانويًا. وفى يشوع ٥: ١٣-١٥ يظهر «رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ» ليشوع ويأمره بأن يخلع نعليه لأن «الْمَكَانَ مُقَدَّسٌ»؛ ولو كانت هذه الحكاية فى الجلجال نفسها لاحتاج الأمر إلى التجلى المعهود الذى يسبق إنشاء مقدِس. وقد يكون الأمر كذلك إلا أن هذه الحكاية ليست سوى جزء من تراث مستقل وتتعلق بأريحا لا بالجلجال. ولكن من المؤكد أن الجلجال كان مقدسًا مهمًا بعد الغزو مباشرةً، إذ ورد فى التراث أن التابوت جىء به إليه ليستريح بعد عبور الأردن (يشوع ٤: ١٩ و٧: ٦) وفيه تختن الشعب (يشوع ٥: ٢-٩) وفيه احتفلوا بأول فصح لهم فى كنعان، وفيه انقطع عنهم المنّ (يشوع ٥: ١٠-١٢). وهو المكان الذى أحيوا فيه ذكرى دخول «الأرض الموعودة» ونهاية التيه فى البرية والمراحل الأولى للغزو (يشوع ٢-١٠). وجاء أهل جبعون إلى الجلجال سعيًا للتحالف مع بنى إسرائيل (يشوع ٩: ٦)، والأرجح أن القسَم باسم يهوه تأكيدًا لهذا الحلف تم فى هذا المقدِس (يشوع ٩: ١٩).

وجاء صموئيل إلى الجلجال للقضاء فى بنى إسرائيل لوجود مقدِس بها كما فى بيت إيل والمصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦). وتؤكد قصة حياة شاول على مكانته؛ فتقول إحدى الروايات التى تحكى عن مؤسسة الملكية (صموئيل الأول ١١: ١٥) إن شاول

مُسح ملكًا «أمام يهوه» فى الجلجال وإن القرابين قدمت فيه. وتتفق كلتا الروايتين فى تحديد موضع رفض صموئيل لشاول فى الجلجال (صموئيل الأول ١٣: ٧-١٥ وانظر ١٠: ٨ و١٥: ١٢-٣٣) وتضع كلتاهما هذا الرفض فى سياق عقائدى: فيقدم شاول الذبائح ويقطع صموئيل عنق أجاج «أمام يهوه». وأخيرًا خرجت يهوذا إلى الجلجال للقاء داود لدى عودته من عبر الأردن، وتنازع بنو إسرائيل وبنو يهوذا كلٌ على أحقيتهم فى أن يكون ملكًا عليهم عند المقدِس الذى كان شاول مُسح به كأول ملك على إسرائيل (صموئيل الثانى ١٩: ١٦، ٤١).

وعلى الرغم من عدم ذكر الجلجال بعد ذلك فى الروايات التاريخية استمر الشعب فى التردد على المقدس. وليست لدينا تفاصيل عن العبادات التى كانت تمارس آنذاك، إلا أن الأنبياء يلعنون الجلجال وبيت إيل معًا (هوشع ٤: ١٥ وعاموس ٤: ٤ و٥: ٥ وانظر هوشع ١٢: ١٢). وفى هوشع ٩: ١٥ يبدو أن «شر» الجلجال يكمن فى إعلان شاول ملكًا فيه، ويبدو أن السبب يكمن فى عداء هوشع للملكية (انظر هوشع ٨: ٤). وربما كان هناك انتقاد مستتر للجلجال بدءًا من القضاة ٣: ١٩، ٢٦: «الْمَنْحُوتَاتِ الَّتِي لَدَى الْجِلْجَالِ» ربما كان المقصود بها 'مَصّيبوت' المقدس التى كانت محورًا لعقيدة مشبوهة.

(ب) **شيلوه**. توارت الجلجال فى عصر القضاة أمام شيلوه التى صارت المقدس المركزى لاتحاد القبائل آنذاك. وأصلها يكتنفه الغموض. فيجعل سفر يشوع من شيلوه ملتقى للأسباط (يشوع ١٨: ١ و٢١: ٢ و٢٢: ٩، ١٢) ويقول إن أرض الأسباط السبعة قُسِّمت بها بالقرعة (يشوع ١٨: ٨) بل يضيف إن «خيمة الاجتماع» نُصبت بها (يشوع ١٨: ١ و١٩: ٥١). وهناك شك فى وجود «الخيمة» فى شيلوه فى أى وقت،

ولكن من المؤكد وجود مقدس بها منذ أقدم العصور. وكان هناك حج إلى شيلوه كل سنة ترقص فيه جماعات من الفتيات فى الكروم (القضاة ٢١: ١٩-٢١). وكان ألقانة أبو صموئيل يحج إليها كل سنة ليقدم قربانًا «لِرَبِّ الْجُنُودِ» (صموئيل الأول ١: ٣). وفى تلك السنوات تمركزت العقيدة حول مبنى: «بيت يهوه» (صموئيل الأول ١: ٧، ٢٤ و٣: ١٥) أو 'هيكَل' (هيكل) يهوه (صموئيل الأول ٣: ٣) أو «بيت الرب» (القضاة ١٨: ٣١)، أى أنه كان أول هيكل ليهوه، وبه أودع التابوت (صموئيل الأول ٣: ٣).

ويبدو أن شيلوه كانت المكان الذى سُمى فيه يهوه لأول مرة «سَبَأوت الجالس فوق الكروبيم». وأول ذكر لـ 'يهوه سَبَأوت' ورد فى صموئيل الأول ١: ٣، وأول ذكر لـ «الجَالِسِ عَلَى الْكَرُوبِيمِ» ورد فى القصة التى تحكى كيف نقل التابوت من شيلوه إلى جبهة القتال إبان حرب الفلسطينيين (صموئيل الأول ٤: ٤). فهل كان هناك فى عصور ما قبل بنى إسرائيل إله يسمى 'سَبَأوت' يصور محمولاً على أعناق الكروبيم؟ الاحتمال قائم ولكن لا سبيل لإثباته. على أى فإطلاق هذا اللقب على يهوه كان توكيدًا لجلاله وهيمنته العلية، فلفظ 'سَبَأوت' مهما كان معناه الدقيق يشتمل دون شك على مفهوم القوة.

وليس لدينا سوى تلميحات متفرقة إلى مقدس شيلوه حتى عصر صموئيل، وما أن بدأنا نعرف المزيد عنه حتى اقتربت نهايته، فاستولى الفلسطينيون على التابوت فى أفيق (صموئيل الأول ٤: ١-١١) وربما فتح انتصارهم الطريق إلى شيلوه فنُهبت البلدة. وتدل الحفائر التى تمت فى سيلون - وهو الاسم الحديث للموقع - على أن البلدة بادت فى أواسط القرن الحادى عشر وأنها كانت غير محتلة أو على الأقل ظلت تتداعى لمدة طويلة بعد ذلك. ويرى إرمياء فى أطلالها درسًا لأهل أورشليم

الذين غالوا فى اليقين بأن الرب لن يتخلى عن هيكلهم (إرمياء ٧: ١٢-١٤ و٢٦: ٦، ٩) ويترددِ صدى كلماته فى المزامير ٧٨: ٦٠. وكان دمار شيلوه فى حوالى سنة ١٥٠٠ ق. م. على الأرجح، ولكن بعد قرن ونصف القرن استعاد داود التابوت وخلفت أورشليم شيلوه.

(ج) **مصفاة بنيامين**. فى قصة جريمة جبعة يجتمع بنو إسرائيل أمام يهوه فى المصفاة ويحلفون يمينًا مقدسًا (القضاة ٢٠: ١، ٣ و٢١: ١، ٥، ٨). ومن الواضح أن المصفاة كانت مقدِسًا. وورد ذكرها بعد ذلك فى قصتى صموئيل وشاول؛ فيجتمع بنو إسرائيل فى المصفاة وينادون فيها باسم يهوه ويسكبون الماء تضرعًا ويقدمون الذبائح ليهوه (صموئيل الأول ٧: ٥-١٢). ويتولى صموئيل قضاء بنى إسرائيل فى المصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦) وكذلك فى مقدِسى بيت إيل والجلجال. وأخيرًا تنبئنا رواية صموئيل الأول ١٠: ١٧-٢٤ كيف اختير شاول ملكًا بعد سحب القرعة المقدَّسة «أمام يهوه» فى المصفاة. ولا يرد ذكر المصفاة بعد ذلك كمركز دينى حتى عصر المكابيين؛ فكان اليهود يجتمعون بها ويصومون ويصلون ويطالعون الشريعة «لأن المصفاة كانت من قبل موضع الصلاة لإسرائيل» (المكابيين الأول ٣: ٤٦-٥٤).

من الواضح أن هذا النص الأخير مستوحى من فقرات من القضاة وصموئيل الأول استشهدنا بها فى الفقرة السابقة وبالتالى فهو ليس شاهدًا مستقلاً على ما حدث فى العصور القديمة. ولكن هناك شكًا حتى فى قيمة النصوص المستمدة من القضاة وصموئيل الأول؛ ففى القضاة ٢٠-٢١ يبدو 'بيت إيل' الذى كان التابوت محفوظًا به فى ذلك الوقت منافسًا حقيقيًا للمصفاة (القضاة ٢٠: ١٨، ٢٦-٢٨ و٢١: ٢)؛ وصورة صموئيل كقاضٍ ومحرر فى صموئيل الأول ٧ لا تقوم على وثيقة قديمة وتعد

مقدمة للرواية المعادية للملَكية عن مؤسسة الملَكية؛ كما تنتمى صموئيل الأول ١٠: ١٧-٢٤ إلى هذا التراث إلا أن النسخة المؤيدة للملَكية تضع إعلان شاول ملكًا (صموئيل الأول ١١: ١٥) فى الجلجال. ومع ذلك فإن بعض الباحثين تعجلوا واستنتجوا أن هذه النصوص تسعى لإعلاء شأن المصفاة، فبعد سقوط أورشليم مباشرةً وتحت حماية جدليا صارت مركز الشعب اليهودى (إرمياء ٤٠-٤١). ويمكن الرد على ذلك بأن النصوص المعنية تنتمى إلى النسخ التثنوى للأسفار التاريخية، وبالتالى فلابد أن تمثل تراثًا أقدم وذكريات تتعلق بمقدِس قديم كتلك المتعلقة ببيت إيل والجلجال. وإذا تمكنا من استغلال فقرة هوشع ٥: ١ بلا ارتياب لازددنا يقينًا، فهى تتهم الكهنة ورؤساء إسرائيل بأنهم كانوا «فخًا» للشعب «فى مصفاة». وقد تشير للأسف إلى مصفاة فى جلعاد، وحتى لو كانت تشير إلى مصفاة فى بنيامين فربما كان هوشع لا يفكر إلا فى اختيار شاول ملكًا فى مقدِسه (انظر صموئيل الأول ١٠). إلا أن هذا من شأنه أن يؤكد قدم هذا التراث على الأقل.

وما أن نقر بوجود مقدِس فى المصفاة تبرز مشكلة أخرى. فمصفاة جدليا وهى أيضًا مصفاة الملوك الأول ١٥: ٢٢ تعرَّف بصورة عامة بأنها تل النسبة بشمال أورشليم. ويتبين من الحفائر التى تمت فى هذا الموقع أنها لم تكتظ بالسكان إلا بعد عصر سليمان، ما يدفعنا للبحث فى موضع آخر (ولكن فى بنيامين أيضًا بالطبع) لموقع المصفاة الذى ورد ذكره فى عصر القضاة وصموئيل. والاسم كان فى الأصل شائعًا بمعنى «نقطة المراقبة»، ويرد بالكتاب المقدس ذكر العديد من الـ 'مِسباه'. ومع ذلك فليس من الحكمة أن نغالى فى تقدير الرأى السلبى القائم على الحفائر:

فأى مقدس يمكن أن يكون مركزًا دينيًا مهمًا دون أن يرتبط بالضرورة ببلدة كبيرة، وربما كانت تل النسبة مكان عبادة قبل أن تنمو وتتطور.

(ء) **جبعون**. إذا سلمنا بأن مصفاة القضاة كانت مكانًا غير مصفاة عصر المملكة فقد تكون الأولى مرتفع جبعون نفسه الذى كان «أعظم مرتفع» فى عصر سليمان.

ولا سبيل لتفسير شهرة جبعون التى يوحى بها هذا اللقب إلا بأن المقدِس كان له تاريخ طويل مع أنه لم يرد له ذكر من قبل فى الكتاب المقدس. ولو كان «مرتفع» جبعون هذا يقع على التل الذى يعرف حاليًا باسم «النبى صمويل» فإنه بذلك يستحق اسم «نقطة المراقبة» (مِسپاه) ويصبح ارتباطه بصموئيل فى التسمية العربية متفقًا تمامًا مع صموئيل الأول ٧ و١٠.

من الواضح أن قصة نسل شاول الذين سلمهم داود لأهل جبعون للثأر منهم (صموئيل الثانى ٢١: ١-١٤) ترتبط بهذا المقدِس. فالضحايا كما ورد فى النص العبرى (فقرة ٦) صُلبوا أمام يهوه «فِي جِبْعَةِ شَاوُلَ مُخْتَارِ الرَّبِّ»، ولكن النص ينبغى تصحيحه يقينًا ليتفق والنص اليونانى ويصبح «فى جبعون على جبل يهوه» (انظر الفقرة ٩). ويذكرنا الطقس بعادات الكنعانيين ويفترض أن ديانة يهوه حلت محل نمط عبادة أقدم. وأخيرًا فالأرجح أن الحلف مع الجبعونيين والذى ألزمهم بقطع الأخشاب وحمل الماء إلى بيت الرب وخدمة مذبح يهوه وضع موضع التنفيذ أولاً فى هذا المقدِس (يشوع ٩: ٢٣، ٢٧).

(هـ) **عُفرة**. إذا كان أصل المصفاة وجبعون غير معروف فإن لدينا معلومات عن بناء مقدِسين آخرين فى عصر القضاة وهما عفرة ودان.

هناك روايتان عن بناء عفرة. فى الأولى يظهر« مـلاك يهـوه» (القـضاة ٦: ١١-٢٤) تحت شجرة يمتلكها يوآش أبو جدعون بجوار صخرة كان جدعون يطحـن عليهـا الحنطة. ثم أسندت لجدعون مهمة إنقـاذ بـنى إسرائيـل مـن قهـر المـديانيين. وكان جدعون يعد طعامًا حـين عـرف هويـة المتحـدث إليـه، وتقبلـه يهـوه قربانًـا على الصخرة. فأقام جدعون مذبحًا أسماه يهوه شَلوم (الرب السلام). وهى قصة شـبيهة بحكايات حقبة الآباء وتحوى كافة عناصر «العقل المقـدَّس» ηιεροσ λογοσ أى قـصة تقرر أصالة مقدِس ما؛ فبها شجرة مقدَّسة وتجلٍ ورسالة خلاص وبدء للتعبـد على مذبح صخرة، وأخيرًا بناء مذبح.

والرواية الأخرى تليها مباشرةً (القضاة ٦: ٢٥-٣٢) وفيها يكلم يهوه جـدعون فى منام ويأمره بأن يدمر مذبح البعَل الخاص بأبيه يوآش وأن يقطع الـ 'أشـيرون' وأن يبنى مذبحًا ليهوه على التل وأن يُصعد مُحرقة بما قطـع مـن خـشب الــ 'أشـيرون'. وعندما نفذ جدعون الأمر غضب أهل البلدة، لكن يوآش أيد ابنه وقـال: «إِنْ كَانَ إِلهًا فَلْيُقَاتِلْ لِنَفْسِهِ» (تفسير هادف لاسم يرُبَعَـل الاسـم الثـانى لجـدعون). وهـذه الرواية الثانية تذكرنا بقصة إيليا فوق الكرمل، وتيمتها أن ديانة يهـوه حلـت محـل ديانة البعل، لأن الأخير عجز عن الدفاع عن نفسه.

وليس ثم ما يوحى بوجود مقدِسين مختلفين فى عُفرة؛ فالشجرة الكبيرة فى الرواية الأولى تعنى أنها كانت مكان عبادة بالفعل، والشجرة يمتلكها يوآش وكذلك المذبح فى الرواية الثانية. فكان مقدِسًا خاصًا إن جاز التعبير، ولكنه مقدِس خـاص كالذى كان للآباء، فكان مقدس العشيرة التى يمثلها يوآش. لكن هناك روايتين عن أصـل ديانة يهوه فى عفرة تحكى إحداهما كيف حلت محـل ديانـة سـابقة دون إشـارة أيـة

متاعب، وتحكى الأخرى كيف قضت على ديانة البعل بالقوة. ويبدو أن الرواية الأولى هى الأقدم زمنًا، وتبين أن الناس لم يدركوا لأول وهلة أن ديانة يهوه لا تتفق وعبادة البعل. (يلاحظ أن يوآش راعى مذبح البعل اسمه يهوى وأن اسم جدعون الثانى -يرُبَعَل - معناه «فليدافع البعل [عن حامل اسمه]»). والرواية الأخرى تحكى عن الصراع الذى نشب فى النهاية ضد عبادة البعل.

وهاتان السمتان نجدهما أيضًا فى الحكاية الوحيدة التى يمكن أن تكون ذات صلة بمقدِس عفرة: فبعد انتصاره على المديانيين يستغل جدعون جزءًا من الغنائم لصنع أفود. والأفود هنا أداة دينية كانت تشكل جزءًا من محتويات أى مقدس كشأنها عند الكنعانيين (انظر القضاة ١٧: ٥). ولإيمانه بأن السلطة على إسرائيل ليهوه وحده رفض جدعون السلطة العليا التى عرضت عليه ووجه هذا الأفود لديانة يهوه، إلا أن الكاتب يلعن الأفود باعتباره أداة وثنية: «وَزَنَى كُلُّ إِسْرَائِيلَ وَرَاءَهُ» (القضاة ٨: ٢٢-٢٧). ولا يرد لهذا المقدس المحلى ذكر من بعد فى العهد القديم.

(و) **دان.** لمقدس دان تاريخ أطول؛ فيرتبط بناؤه بهجرة سبط دان التى ورد وصفها فى القضاة ١٧-١٨. وسنعود إلى هذه الرواية فيما بعد ضمن تناولنا الكهانة عند بنى إسرائيل؛ أما هنا فسنقتصر على الحقائق الخاصة بالمقدس أو بالأحرى بالمقدسين المتعاقبين فى دان وهما معبد ميخا المحلى ومقدس دان القبَلى.

فيما يتعلق بنشأته يمكن القول إنه كان غير شرعى بكل معنى الكلمة؛ فكان ميخا سرق بعض الفضة من أمه ثم ردها لها؛ وببعض هذه الفضة صنعت صنمًا نصبه ميخا فى مقدس أو «بيت للآلهة»، ومعه أفود وبعض الـ 'تِرافيم'. ورسَّم ابنه كاهنًا واستأجر فيما بعد لاويًا مغتربًا. ثم قام سبط دان فى طريق هجرتهم إلى

الشمال بسرقة كافة المحتويات المقدسة وتمكنوا من استمالة اللاوى فانـضم إليهـم إذ وجد أن الكهانة لعشيرة خير له من أن يكون كاهنًا لفرد واحـد. فتحـسر ميخـا لأنه فقد إلهه وكاهنه بضربة واحـدة. ويـصل بنـو دان إلى لايـش ويـذبحون أهلهـا المسالمين ويغيرون اسمها إلى دان وينصبون بها وثن ميخا.

ولا نجد فى ذلك ما يشبه أيًا من روايات بناء مقادس الآباء أو بناء عفرة. فالبـشر هنا هم الذين يأخذون المبادرة فى أيديهم لا الرب، والبشر ليسوا أخيارًا. وهناك مـا لا حصر له من الأخطاء تدينها الشريعة والأنبياء كالصورة التى تسمى «إله» والأفـود المريب والـ 'تِرافيم' والكاهن غير اللاوى. فلا شك أن هذه الحكاية ليـست حكايـة بناء أو «غفل مقدَّس» تهدف إلى إثبات شرعية مقدِس. أما من يطـالع الـسفر مـن اليهود فسيخرج باستنتاج مغاير تمامًا، فهو مقدِس زائف يخدمه كاهن زائف، وهو الانطباع الذى قصده الكاتب من سرده هذه القصة. إذ يقصد أن مقدِس دان الأول كان بلا قيمة وأنه كان سلف المقدِس الذى وضع فيه يربعام العجل الذهـبى الثـانى (الملوك الأول ١٢: ٢٩-٣٠) واستحق اللعن مع بيت إيل (الملوك الثانى ١٠: ٢٩).

والرواية تتعلق فعلاً بمقدِس من مقادس يهوه، فتكرس أم ميخا الفضة المسروقة ليهوه، ويتلقى ميخا بركة يهوه لردها لصاحبها. ورضى ميخا فى البدايـة بـأن يـصبح ابنه كاهنًا، ولكنه سعد باستبدال لاوىّ به لأن هذا من شأنه أن يجلب عليه بركات يهوه، فاستخار جواسيس سبط دان الرب من خلال أفود ميخا وتلقـوا الـرد، وقـام يوناثان حفيد موسى على خدمة المقدِس الذى نصب به الصنم.

ولا نجد فى فرضية وجود مصدرين أدبيين للقضاة ١٧-١٨ أو فى الزعم بأن الوثيقة ملأى بتحريفات مطولة تفسيرًا لحقيقة أن لدينا هنا مقدِسًا ليهوه أقيم فى تحدٍ لكافة أحكام اليهوية.

والحقيقة أن الرواية تستنسخ تراثًا قديمًا أحرى بسبط دان أن يفخروا به. لكن القصة تحتوى على عناصر عدة تثير دهشتنا كما أثارت دهشة واضع السفر، فهى قصة من زمن «لَمْ يَكُنْ مَلِكٌ فِي إِسْرَائِيلَ. كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ» (القضاة ١٧: ٦ وانظر ١٨: ١). وتتفوق هذه القصة على قصة عُفرة فى بيان الخطر الداهم الذى حدق باليهوية على أثر أول تماس بين بنى إسرائيل وأهالى كنعان المستقرين.

وفى القضاة ١٨: ٣٠ يستمر نسل يوناثان كهنة لمقدِس دان حتى الغزو الأشورى. وتضيف الفقرة التالية (القضاة ١٨: ٣١) أن صنم ميخا ظل به «كُلَّ الأَيَّامِ الَّتِي كَانَ فِيهَا بَيْتُ اللهِ فِي شِيلُوهَ» ما قد يعنى أنه اختفى عندما بادت شيلوه على يد الفلسطينيين، أو أن هذه الديانة الوثنية استمرت طوال مدة بقاء «بيت الرب» الحقيقى أى شيلوه. أما الحقبة الثانية من تاريخ مقدِس دان منذ انشقاق يربعام فسنتناولها بالدرس ضمن تناولنا المقادس المنافسة لأورشليم.

(ز) **أورشليم.** كانت أورشليم آخر المقادس التى أقيمت فى الحقبة الأولى من تاريخ بنى إسرائيل. وشيدت فى عهد داود على مرحلتين: نصب التابوت وإقامة مذبح فى موضع هيكل المستقبل.

وبعد غزوه أورشليم وانتصاراته الأولى على الفلسطينيين حرَم داود الفلسطينيين السيطرة التى كانت لا تزال لهم على التابوت فى قريات يعاريم؛ ثم مضى ليسترده

(صموئيل الثانى ٦). واستعيد فى موكب دينى تحيط بـه صـيحات الفـرح وضـجيج الأبواق ويتقدم داود التابوت وهو يرقص ويقـدم القـرابين. وتمـيز نقلـه بأحـداث كشفت عن قدسية الشيء المقدّس: موت عُزة وبقاؤه فى عوبيد أدوم وما تلا ذلـك من حلول البركة على بيته وعقـاب مـيكال. وأخـيرًا يـستريح التـابوت فى «موضـعه المقدّس» (مَقوم) تحت الخيمة التى أعدت خصيصًا له. ويمكن مقارنـة المزمـورين ٢٤: ٧-١٠ و١٣٢ بهذه الرواية: إذ أنشدا فى ذكرى دخول يهوه سـبأوت صـهيون الـتى اختار سكنًا له، وربما كان لهذا العيـد أثـر على الجانـب العقائـدى مـن الروايـة فى صموئيل الثانى ٦. وأكثر النتائج ريبة استخرجت من هذه النـصوص. فـكان الـزعم بأن هذا الطقس الخاص بالتابوت تـزامن مـع تتـويج داود ملـكًا على أورشـليم على الطريقة الكنعانية وأنه تكرر فى تتويج ملوك يهوذا أو أعياد جلوسهم؛ بل كان يشكل جزءًا من عيد كان يقام لتتويج يهوه، وهو أمر ينم عن مغالاة فى قراءة النصوص.

على أى فمن المؤكد أن ما أقـدم عليـه داود كانـت له عواقـب ذات خطـر. فمـن المنظور السياسى كانت العاصمة فتحًا شخـصيًا له ولـم تكـن تتبـع أرض أى مـن الأسباط الاثنى عشر، وفيها أقر التابوت الذى كان يحظى بتقديس الأسـباط كلهـم وكان من قبل محور ديانتهم المشتركة؛ وبذلك عزز سلطانه على مختلف فئات الشعب وحقق الوحدة الوطنية حول عرشه. أما الجانب الدينى فكان أهم؛ إذ كانـت اسـتعادة مقدِس للتابوت تعنى أن أورشليم ورثت مقدِس شيلوه وخيمـة البريـة. وكان إقـرار التابوت فى أورشليم مؤداه أن المواريث الدينية للأسباط الاثنى عشر تمركزت فيهـا، فصارت أورشليم محور تاريخ الخلاص الممتد من عهد الخروج مـن مـصر إلى غـزو «الأرض المقدسة»، وأصبح بقاء ديانة يهـوه أمـرًا مؤكـدًا. وبنقـل التـابوت صـارت

أورشليم «المدينة المقدسة» وقُدر لمكانتها الدينية أن تفوق منزلتها السياسية؛ فهى كمركز دينى كتب لها النجاة من تصدع إمبراطورية داود بل من الدمار التام الذى حاق بالاستقلال القومى.

وكانت الخطوة التالية حين أقام داود مذبحًا فى الموضع الذى كان سيبنى عليه هيكل سليمان. ولعل القصة التى وردت بصموئيل الثانى ٢٤: ١٦-٢٥ تمثل حلقة وصل بين روايتين توفق بينهما الفقرة المقابلة فى أخبار الأيام الأول ٢١: ١٥-٢٢ وتفسرهما. وهى قصة من قصص التأسيس وتحوى كل عناصرها الأساسية كما صادفتنا من قبل، أى التجلى - ظهور ملَك يهوه لداود عند بيدر أرونة اليبوسى، ورسالة خلاص - دفع البلاء وبدء العبادات - وإقامة مذبح فى موضع الظهور، وتقديم أول القرابين.

رأينا كيف استمرت مقادس الآباء وبعض المقادس التى ترجع لعصر القضاة أو حلت محل أماكن عبادة سابقة. والنصوص التى تناولنا حتى الآن لا تبرر الخروج بنتائج مماثلة عن أورشليم، ولو أن منها ما ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار. ففى المزمور ١٠١: ٤ يسمى ملك إسرائيل كاهنًا على غرار ملكِى صادق. والنص الوحيد الآخر الذى يرد به ذكر ملكِى صادق التكوين ١٤: ١٨-٢٠ الذى يروى قصة لقائه أبرام. وكان ملكِى صادق ملكًا على شالِم أى أورشليم (المزامير ٧٦: ٣) وكاهنًا لـ 'إيل عِليون'. وبارك أبرام ببركة إلهه ودفع أبرام له عُشرًا. وبربط أبرام بعاصمة داود المستقبلية يحاول النص إثبات قدم صلات بنى إسرائيل بأورشليم وحقوق الملِك وكهانة أورشليم على بنى إسرائيل؛ إلا أن النص ينبئنا فى الوقت نفسه باسم الإله الذى كان يُعبد فيها قبل إسرائيل. كان إيل عِليون إلهًا كنعانيًا. فيقول فيلون البيبلوسى إن

مجمع الآلهة الفينيقى كان يضم «عِليونًا يدعى الأعلَى» وكان أبا قورانوس (السماء) و جى (الأرض)؛ واسم إيل عِليون فى التكوين ١٤: ١٩ يعقبه لقب «خالق السماء والأرض». كما يمكن أن نقارن نقش كاراتيپى الفينيقى بنقش قرطاجى محدث من 'لپتيس ماجنا' يوجه الدعاء فيه لـ «خالق الأرض» أى اللقب نفسه المضاف لإيل فى نقش وعلى شقاف تدمرية. وفى الترجمة الحثية لإحدى الأساطير الكنعانية ورد الاسم واللقب فى عبارة 'إيل كونِرشا'. وهناك معاهدة آرامية من صفيَر تضم بين الآلهة التى تحميها 'إيل' و 'عِليون'، ما فسره بعض الباحثين بأنهما إلهان منفصلان. إلا أن إيل و عِليون قد يُقصد بهما 'إيل' الذى هو 'عِليون' كما فى التكوين ١٤. من ثم فاللقب يمثل شكلاً آخر يتجلى به الإله الأعلى كـ 'إيل بيت إيل' و 'إيل عولام' و 'إيل شَدّاى' التى طالعتنا فى تناولنا مقادس الآباء. وكما فى الأمثلة السابقة يحل يهوه محل الإله السابق ويتخذ ألقابه: فهو «إِلَهِ السَّمَاءِ وَإِلَهِ الأَرْضِ» فى التكوين ٢٤: ٣. فأصبح عِليون لقبًا ليهوه (المزامير ٤٧: ٣) وورد كموازٍ ليهوه (المزامير ١٨: ١٤)، فهو وحده «عِليون على كل الأرض وأعلى من كل الآلهة» (المزامير ٩٧: ٩).

وحاول بعض الباحثين أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك إلا أن الأرض التى يقفون عليها غير ثابتة. فقيل إن يهوه اغتصب مقدِسه كما أخذ مكان عِليون. إلا أن النص لا يقول ذلك، بل العكس: ففى التكوين ١٤ لا ذكر لمقدِس لـ 'إيل عِليون' ولو أنه لابد أن كان هناك مقدِس لأن كاهنه كان حاضرًا وقدم له أبرام عُشرًا. والروايات فى سفرى صموئيل تؤكد أن داود نصب خيمة خاصة للتابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٧ وانظر ٧: ٢) وأنه أقام مذبحه فى موضع كان من قبل بقعة مدنسة، إذ كان بيدرًا لدرس الحنطة يملكه رجل من عامة الناس (صموئيل الثانى ٢٤: ١٨-٢٠).

وقد يحتج البعض بأن سكوت التكوين ١٤ وإصرار صموئيل الثانى قُصدا عمدًا لحجب حقيقة أن هيكل أورشليم بنى على مقدِس وثنى. والاعتراض أسهل من الرد عليه؛ لكن أى رد ينبغى أن يأخذ فى الاعتبار وجود رواية أصيلة عن خيمة نصبت فوق التابوت وأن هذه الخيمة ظلت محور ديانة يهوه إلى أن بنى الهيكل، فيكاد يكون من المؤكد أنها «الخيمة» التى مُسح فيها سليمان (الملوك الأول ١: ٣٩) و «خيمة يهوه» التى احتمى بها يوآب (الملوك الأول ٢: ٢٨ وما بعدها). كما أن السؤال التالى مرتبط بسؤال آخر: هل ورث يهوه كهانة 'إيل عِليون'؟ فى عهد داود تظهر فئة أخرى من الكهنة من نسل صادق فى أورشليم نفسها وأصلها غامض. ويؤكد بعض الباحثين أن صادق كان كاهن عِليون فى زمن الغزو وأنه كان قائمًا على خدمة يهوه بتكليف من داود. وهذه مسألة سنتطرق إليها ضمن تناولنا الكهانة ولكن من الواضح الآن أن المقولة التى تؤيد الأصل الكنعانى لكهانة صادق تتهاوى ما لم يتم إيجاد صلة ما بين مقدِس يهوه ومقدِس عِليون؛ لأن صادق لا يرد له ذكر إلا فيما يتصل بتابوت يهوه وخيمته (صموئيل الثانى ١٥: ٢٥ والملوك الأول ١: ٣٩).

ومهما كانت الإجابة على هذين السؤالين ففى عهد داود جىء بالتابوت رمز حضور الإله إلى أورشليم؛ وفى عهده صارت المدينة موضعًا للعبادة اختاره يهوه نفسه. فكان كل شىء مهيأ لسليمان.

الفصل الثالث

هيكل أورشليم

كان غرض داود من نقل التابوت إلى عاصمته الجديدة جعل أورشليم المركز الديني لبني إسرائيل، ولكن كان لابد من حفظ التابوت في خيمة إذ لم يكن هناك مبنى يحفظ به. وورد في صموئيل الثاني ٧: ١-٧ أن داود فكر في بناء «بيت» ليهوه ولكنه عدل عن ذلك بأمر إلهي جاءه عن طريق ناثان. ومع ذلك فنص هذه النبوءة يحوي إضافة (صموئيل الثاني ٧: ١٣) تقضي بأن يهوه أولى شرف بناء مقدِس كهذا لابن داود وخليفته. وينبئنا النسخ التثنوي لسفر الملوك أن سليمان ذكر بهذا الوعد وقدم نفسه كمنفذ لفكرة راودت أباه ولكنه أخفق في تحقيقها لانشغاله بحروبه (الملوك الأول ٥: ١٧-١٩ و٨: ١٥-٢١). ومع ذلك فكاتب أخبار الأيام يولي داود دورًا أهم بكثير: فلم يبنِ داود الهيكل لأنه كان رجل حرب سفك دمًا كثيرًا، أما سليمان فكان مقدرًا له أن يقوم بهذه المهمة باسمه الذي يعني «المسالم» (أخبار الأيام الأول ٢٢: ٨-١٠ و٢٨: ٣). ومع ذلك فداود كان أعد كل شيء؛ فهو من وضع تخطيط الهيكل وأعد قائمة بمحتوياته وجمع المواد اللازمة لبنائه وسبائك الذهب اللازمة لصنع الأشياء المقدسة وجمع فرق العمال وحدد طبقات الكهنة ووظائفهم (أخبار الأيام الأول ٢٢-٢٨). وسنتطرق إلى المفاهيم الكهنوتية التي تعبر عنها هذه المواريث المختلفة في آخر هذا الفصل؛ أما الآن فلا يهمنا إلا ما كان يجمع بينهما وهو أن داود فكر أولاً في بناء هيكل وأن سليمان من بناه فعلاً.

١. هيكل سليمان

انشغل سليمان ببناء الهيكل منذ السنة الرابعة إلى السنة الحادية عشرة من سنوات حكمه (الملوك الأول ٦: ٣٧-٣٨ وانظر ٦: ١). فاتصل بحيرام ملك صور لإمداده بالخشب من لبنان (الملوك الأول ٥: ١٥-٢٦) بينما نحتت الأحجار من أطراف أورشليم (الملوك الأول ٥: ٢٩، ٣١). وتم تجنيد القوة العاملة من بنى إسرائيل (الملوك الأول ٥: ٢٠، ٢٣، ٢٧-٣٠)، أما العمالة الماهرة (أى عمال قطع الأخشاب فى لبنان والبحارة الذين نقلوها والنجارون والبناءون فى أورشليم) فكانت من الفينيقيين (الملوك الأول ٥: ٢٠، ٣٢). وكان حيرام الذى وضع العمودين وغيرهما من الأعمال النحاسية فكان فينيقيًا أيضًا ولو أن أمه كانت من بنى إسرائيل (الملوك الأول ٧: ١٣-٤٧).

وهناك وصف للهيكل ومحتوياته فى الملوك الأول ٦-٧ وهناك تلخيص له فى أخبار الأيام الثانى ٣-٤ بشيء من الاختلاف. ومن المؤكد أن الوصف يرجع إلى وثيقة معاصرة أو تكاد للبناء، وأن كاتب النسخة النهائية رأى الهيكل وهو لا يزال قائمًا؛ لكن الوصف يصعب تفسيره. فلم يكن الكاتب ملمًا بالعمارة أو الآثار وحذف تفاصيل كانت ستعين على تصوره (كسمك الجدران وتخطيط الواجهة وأسلوب بناء السقف). كما يزدحم النص بمصطلحات فنية، وشوهه النساخ ممن لم يكن فهمهم له أفضل من فهمنا، واكتظ بتعبيرات كان القصد منها تصوير عظمة البناء. وأخيرًا لم يبق من هذا البناء الفخيم حجر واحد يشهد عليه. ولا دليل عليه إلا نصوص يغلف الشك تفسيرها ومقارنات يمكن استقاؤها من آثار فلسطين والبلدان

المجاورة. لذا فلا غرابة فى وجود اختلافات بينة بين محاولات تصور بنائه، ولا نزعم أن التفسير الذى نقدم هنا يتسم بأى قدر من التحديد.

(أ) **المباني**. كان الهيكل بناء طويلاً مفتوحًا على أحد جوانبه القصيرة. وكان بناؤه الداخلى مقسمًا إلى ثلاثة أجزاء: رواق يسمى 'أولام' (من جذر معناه «تقدَّمَ») وحجرة للتعبد تسمى 'هِكَل' (ولها معنيان فى كل من العبرية والفينيقية: «قصر» و «هيكل») وسميت فيما بعد «المكان المقدَّس»، وأخيرًا الـ 'دبير' (أى «الحجرة الخلفية» تقريبًا) وسمى فيما بعد «قدس الأقداس». وكان هذا الجزء المخصص ليهوه، وكان تابوت العهد محفوظًا به.

والمقاييس الواردة فى الكتاب المقدس لا تشمل سمك الجدران. وكان عرض الهيكل عشرين ذراعًا، وكان طول الـ 'أولام' عشرة أذرع والـ 'هِكَل' أربعين والـ 'دبير' عشرين. ولا ذكر للجدران التى كانت تقسمه من الداخل، ومع ذلك فلابد أن كان به جدار يفصل بين الـ 'أولام' والـ 'هِكَل' ولو أننا لا نعلم ما إذا كان هناك جدار بين الـ 'هِكَل' والـ 'دبير'. والحقيقة أن الـ 'هِكَل' والـ 'دبير' يعاملان كشىء واحد (الملوك الأول ٦: ٢) فكانا معًا يشكلان «البيت» أو الهيكل، وكان طولهما معًا ستين ذراعًا، ولا نعلم أن الـ 'دبير' كان طوله عشرين ذراعًا والـ 'هِكَل' أربعين ذراعًا إلا فى موضع متأخر من الوصف (الملوك الأول ٦: ١٦-١٧). ولو كان هناك جدار حقيقى يفصل بينهما يصبح الطول الكلى ستين ذراعًا زائد سمك الجدار نفسه. كما أن التفاصيل الواردة عن الـ 'دبير' تؤكد هذا الاستنتاج. ومع أن النص تم تحريفه فإنه بتصحيح طفيف يمكن أن يعطى معنى (الملوك الأول ٦: ١٦): فسليمان «١٦وَبَنَى عِشْرِينَ ذِرَاعًا مِنْ مُؤَخَّرِ الْبَيْتِ بِأَضْلاَعِ أَرْزٍ مِنَ الأَرْضِ إِلَى الْحِيطَانِ و (هذه

الأذرع العشرون 'اقتطعت'). وَبَنَى دَاخِلَهُ لأَجْلِ الْمِحْرَابِ (أَى قُدْسِ الأَقْـدَاسِ)».
وأضلاع الأرز هذه ليست التكسية بالألواح الخشبية للجدران الرئيسة الـتى ورد ذكرها فى الفقرة السابقة والتى تمت فى الـ 'هِكَل' والـ 'دبير'؛ بل يبـدو أنهـا كانـت جدارًا فاصلاً أمام الـ 'دبير'. ومن النصوص اللاحقة ما يدعم هذه الفرضـية؛ فـفى خيمة عهد الصحراء التى استوحى وصفها هيكل أورشليم لم يكـن يفـصل «قـدس الأقداس» عن «المكان المقدّس» إلا حجاب (الخـروج ٢٦: ٣٣)، ولـم يكـن بهـيكل حزقيال سوى جدار رقيق فى هذا الموضع (حزقيال ٤١: ٣)؛ وفى وصفها هيكل هيرود لا تشير المشنا إلا إلى أستار تفصل بين «المكان المقـدّس» و «قـدس الأقـداس»، ولا يشير يوسفوس الذى يعد من الثقاة إلا إلى حجاب (B. J., V, v, 5).

كانت منصة التماثيل فى معابد الشرق القديم أعلى قليلاً من مستوى الحجرة، وإن لم تكن كذلك كان رمز الديانة يوضع على منصة مرتفعة. ومع أن الكتاب المقـدس لا ينص على ذلك فيبدو أن الـ 'دبير' فى أورشليم أيـضًا كان مـستواه أعلى مـن الـ 'هِكَل'. والمقاييس الواردة فى الملوك الأول ٦: ٢٠ تصور الـ 'دبير' كمكعب كامل طول كل من أضلاعه عشرون ذراعًا، أما الـ 'هِكَل' فارتفاعه ثلاثـون ذراعًا فى النـسخة العبرية وخمسة وعشرون فى النسخة اليونانيـة القديمـة والنـص اللوسـيانى المـنقح (الملوك الأول ٦: ٢). ولتفسير فارق العـشرة أذرع أو الخمـسة فى الارتفـاع ذهـب البعض إلى أن حجرة الـ 'دبير' كانت أدنى مستوى من حجرة الـ 'هِـكَل' كمنـصة التماثيل فى بعض المعابد المصرية، أو كانت هناك حجرة تعلـو الـ 'دبـير' . وهـذان الحلان كلاهما مستبعد، والأحرى أن نقول إن أرضية الـ 'دبير' كانت أعلى مستوى من أرضية الـ 'هِكَل' وكانت تعتلَى بقلبة درَج. وارتفاع هذه المنصة فى النص العبرى

عشرة أذرع، ما يجعلها أعلى من أى مثال آخر نعرفه، ولكن ارتفاعها فى النص اليونانى لا يزيد عن خمسة أذرع وهو أقرب إلى التصور.

وأمام الرواق نصب عمودان نحاسيان (الملوك الأول ٧: ١٥-٢٢ و٤١-٤٢) بارتفاع ١٨ ذراعًا وتوجا بتاجين من نحاس أيضًا بارتفاع خمسة أذرع. ومن الواضح أنهما لم يكونا دعامتين لعتبة الرواق؛ بل نصبا أمامه على جانبى المدخل. وذهب البعض مؤخرًا إلى أنهما كانا مشعلين كبيرين توقد فوقهما النار للإضاءة، ولكن الأرجح أنهما كانا نصبين تقليديين أو 'مَصّيبوت' مما كان له مكان دومًا فى المقادس الكنعانية القديمة. وهناك أمثلة فينيقية لهما، ويمكن مقارنتهما بدعامتى هليوبوليس اللتين ذكرهما لوسيان Lucian, *De Dea Syria*, 28، وبنصبى معبد هرقل فى صور اللذين ذكرهما هيرودوت (44 II)، وبالدعامتين اللتين تزينان لوحة جدارية من أطراف صور؛ وفى حقبة أقرب إلى عصر هيكل سليمان يمكنِ الإشارة إلى نموذج من الطمى المحروق لمقدِس (من إيداليون بقبرص) وإلى نماذج مشابهة كُشف عنها مؤخرًا فيما وراء نهر الأردن وتل الفرح بالقرب من نابلس. ولا يزال اسما العمودين - ياكين و بوعَز - يمثلان لغزًا؛ وقيل إن معناهما «سيثبّت بقوة» وفسرا بأنهما كلمتان افتتاحيتان من خطبة ملكية تتلوهما عبارة مفهومة («يهوه سيثبِّت ... بقوة يهوه ...») أو اسمان ملكيان (حيث يمثل بوعَز زوج راعوث جد داود، أما ياكين فقيل إنه قد يكون أحد أسلاف بثشبع). ولا يرد للفظين ذكر من بعد، وليس هناك ما يؤكد أنهما نقشا على العمودين. وذهب البعض إلى أنهما سميا بهذين الاسمين من قبل الفنان الصورى الذى صنعهما ونصبهما، وقد لا يعبران إلا عن رضاه لدى رؤية أعماله الفنية بعد إتمامها: فاسم ياكين (أو بالأحرى يكون وهى

الصيغة الفينيقية التى حفظتها النسخة اليونانية) معناه «هو ثابت»، و بوعَز (ربما بنطق فينيقى) «بقوة».

ويصف الملوك الأول ٦: ٥-١٠ بناء كان يحيط بالهيكل من ثلاثة جوانب. ويبدو أنه كان مبنى من ثلاثة طوابق شديدة الضيق أقيم بمواجهة جدران الـ 'دبير' والـ 'هِكَل'، ولكنه كان يبقى المجال المحيط بالـ 'أولام' خاليًا تمامًا. ويسمى فى بعض المواضع 'يَشيَّع' بصيغة المفرد وفى مواضع أخرى 'شْلاءوت' بصيغة الجمع ومفردها أحد الطوابق الثلاثة. واللفظان ليسا مترادفين ويبدو أنهما يدلان على أن نصنا هذا يضم معلومات عن مرحلتين متعاقبتين لشكل هذا البناء. وكان الـ 'يَشيَّع' من حيث التأصيل اللفظى بناء منخفضًا أو طابقًا أرضيًا يحيط بالهيكل من ثلاثة جوانب. ولم يزد ارتفاعه عن خمسة أذرع، وكان كالغرف السفلية على جانبى بعض معابد مصر والرافدين؛ وكما فى الأخيرة كان ملحقًا بالمقدِس وكان يستغل كمخزن للتقدمات. وشيد فى الحقبة نفسها التى بنى فيها الهيكل وكان يرتبط به ارتباطًا وثيقًا (الملوك الأول ٦: ١٦). وفيما بعد ضاق هذا البناء بالغرض الذى بنى من أجله فزيد بطوابق تعلوه إما فى الحقبة نفسها أو فى عصور مختلفة. ولم يعد يصلح له مسمى 'يَشيَّع' الذى كان يعنى بناء منخفضًا، فأطلق مسمى 'شْلاءوت' على المبنى ككل، ومفرده كان معناه فى البداية ضلع الإنسان ثم أصبح جنب الشيء أو أحد أضلاع بناء، ويعنى هنا كلاً من الطوابق المقامة على جانبى الهيكل. ولما كان الطابقان العلويان من هذا البناء إضافة لاحقة فإنهما لم يكونا جزءًا من تخطيط الهيكل كالـ 'يَشيَّع'؛ بل كانت نقاط التقائهما ترتكز على الفجوات الموجودة من قبل فى الجدار، وبالتالى كان كل طابق منهما أعرض من الطابق الأدنى منه بذراع واحد (الملوك الأول ٦: ٦). وكان

مدخل الـ 'يَشيَّع' فى الركن الأيمن من الهيكل من الخارج على ما يبدو. وبعد إضافة الطابقين العلويين أقيمت 'لوليم' وهو لفظ أخذ فى بعض النسخ القديمة وفى العديد من الترجمات المحدثة بمعنى سلالم حلزونية؛ إلا أن معناه فى العبرية الربينية يجعله أقرب إلى مجرد أبواب مسحورة تصل بين مختلف الطوابق حيث كانت كلها ذات أسقف منخفضة وتستغل كمخازن.

ويتبين من وصف المبنى الجانبى أن سور الهيكل كان يتراجع بمقدار ذراع فى ثلاث نقاط. وكان هناك سبب فنى لهذه الحنايا، فالأجزاء العليا من السور لم تكن ثقيلة، وبالتالى كان السور ثابتًا. والأجزاء العليا من المبانى المكتشفة فى الشام وفلسطين تداعت جميعًا فلم يعد بمقدورنا أن نقدم تأكيدات أثرية فى هذا الصدد، إلا أن النماذج الطينية للمقادس التى عثر عليها فى بيسان تنم عن وجود هذا النوع من الحنايا. وكان المصريون يفعلون ذلك بعمل انحدار واضح إلى الخلف فى أعلى الأسوار العالية.

وكيف بنى؟ هناك معلومة واحدة عن أسوار أفنية الهيكل والقصر (الملوك الأول ٦: ٣٦ و٧: ١٢) وهى معلومة مفيدة للغاية؛ فكان بها ثلاثة صفوف من الأحجار المكسوة وصف من خشب الأرز. وربما بنيت أسوار الهيكل بالطريقة نفسها، فعندما تقرر بناؤها بعد السبى قضى مرسوم كورش بأن تكون بها ثلاثة صفوف من الحجر وصف من الخشب (عزرا ٦: ٤). وكشفت حفائر الشرق الأدنى عن نماذج مماثلة عديدة تدل على أن هذه الأخشاب كانت تشكل سلسلة من الوصلات الخشبية تساعد على تماسك السور. وأحيانًا نصادف فواصل خشبية كهذه فى سور بنى كله بالحجر؛ والبديل أن يبدأ التأطير المفصلى فوق أساس حجرى لتثبيت بناء

فوق من الآجر. وهناك شاهد على هذا النمط فى طروادة، ويبدو أنه اتبع فى المنشآت السليمانية فى مجدّو، وسنرى فيما بعد أنه اتبع أيضًا فى المقادس الشديدة الشبه بهيكل سليمان. إذن فربما كان للهيكل أساس حجرى يعلوه بناء من الآجر، وكسيت الجدران بخشب الأرز (الملوك الأول ٦: ١٥) لإخفاء الآجر، وهناك نماذج مماثلة عدة لذلك أيضًا.

ولعل نصًا عن القصر يعطينا الاسم الفنى لهذا الإطار من الفواصل الخشبية التى كانت تثبت الآجر معًا. يقول الملوك الأول ٧: ٩ إن كل الأبنية الملكية بنيت من حجارة ضخمة «من الأساس إلى الـ 'طْپاحوت'». ترجمت النسخ القديمة اللفظ كيفما اتفق، ولجأ المفسرون المحدثون إلى تخمين معناه وقالوا إنه شرافة مسننة أو كانات جدارية لفواصل السقف. ولكن من المؤكد أن الكلمة ليست إلا استعمالاً مجازيًا للفظ 'طِپح' بمعنى «كف». والمقابل الأشورى 'طَپو' له معنيان: «بطن القدَم» و «لوح خشب» أو «عارضة». وهناك ثلاث رسائل من العمارنة تتضمن عبارة: «قد ينسلّ الآجر من الـ 'طَپاتى' أما أنا فلن أنسلّ من تحت قدمى سيدى الملك». وتُرجم لفظ 'طَپاتى' بمعنى «رفاق»، إلا أن معناه يبدو واضحًا؛ فهم ملوك كنعان صنائع فرعون مصر يحتجون بأنهم لن يتململوا تحت قدميه وإن تململ الآجر فى جدار تحت الخشب الذى يمسك به فى مكانه. إذن فلفظ 'طَپاتى' فى هذه الرسائل يشير إلى الإطار كله كالـ 'طْپاحوت' فى الملوك الأول ٧: ٩، ويصبح معنى النص أن الجدران بنيت من أحجار ضخمة تصل إلى الإطار الخشبى الذى يمسك بالبناء الآجرى من فوقه وتوازى صفوف الأحجار الثلاثة المتوجة بصف من خشب الأرز فى الملوك الأول ٦: ٣٦ و٧: ١٢ وعزرا ٦: ٤.

وكسائر مقادس الساميين شيد الهيكل وسط ساحة تسمى الدار الداخلية (الملوك الأول ٦: ٣٦) فى مقابل «الدار الكبيرة» (الملوك الأول ٧: ١٢) التى كانت تشمل الهيكل والقصر معًا. وكان للقصر أيضًا «دار داخلية» (الملوك الأول ٧: ٨) تشترك فى سورها الشمالى مع الدار الداخلية للهيكل. فيمر المرء من حيز الملك مباشرةً إلى حيز الإله، وأثار هذا القرب الشديد سخط حزقيال فيما بعد: «وَلاَ يُنَجِّسُ بَعْدُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ اسْمِي الْقُدُّوسَ، لاَ هُمْ وَلاَ مُلُوكُهُمْ ... بِجَعْلِهِمْ عَتَبَتَهُمْ لَدَى عَتَبَتِي وَقَوَائِمَهُمْ لَدَى قَوَائِمِي وَبَيْنِي وَبَيْنَهُمْ» (حزقيال ٤٣: ٧-٨).

وقسمت الساحة الداخلية للهيكل فيما بعد أو تم توسيعها على حسب الساحة الكبيرة. ويتحدث أخبار الأيام الثانى ٢٠: ٥ عن «دار جديدة» فى عهد يهوشافاط، ونعلم أن منسَّى أقام مذابح «فى دارى بيت يهوه» (الملوك الثانى ٢١: ٥)؛ ويشير إرمياء ٣٦: ١٠ إلى «دار عليا» هى على ما يبدو قمة البهو الذى أقيم فوقه الهيكل فى مقابل «دار سفلية». وهكذا تبدأ تقسيمات مقدِس هيرود فى الظهور: دار بنى إسرائيل ودار النساء ودار الأغيار.

(ب) **أوجه تشابه ومؤثرات.** لا غرو أن نرى مؤثرات مصرية فى هيكل سليمان؛ أما مفهومه المعمارى فيختلف تمامًا عن المعابد المصرية. فالأخيرة كانت تمتد على مساحة شاسعة وراء واجهة عريضة وتلحق بها شبكة من الأبنية تحيط بحجرة تماثيل الإله؛ فى حين أن هيكل سليمان لم يكن يزيد عن ثلاث غرف إحداها وراء الأخرى بواجهة ضيقة. ومن الباحثين من افترض وجود تأثير أشورى، والحقيقة أن تخطيط بعض المقادس يشبهها تمامًا؛ ولكن تظل هناك اختلافات، كما أن فلسطين

والشام كانت المسافة بينهما بعيدة ولم تكن بينهما صلات فى تلك الحقبة. وعلينا أن نبحث عن مقارنات أقرب إلى أورشليم.

إن التقسيم الثلاثى إلى 'أولام' و 'هِكَل' و 'دبير' فى هيكل سليمان كان شائعًا إلى حد بعيد. فنجده مثلاً فى معبد الخندق بتل الدوير ويرجع إلى عصر ما قبل بنى إسرائيل وفى مقادس بيسان الصغيرة وهى ليست بهذا القدم. ومن ناحية أخرى فإن هذا التقسيم طبيعى تمامًا. أما ما يميز هيكل أورشليم فبناء حجراته الثلاث واحدة وراء الأخرى على خط مستقيم، وتساوى عرض البناء وطوله. والعديد من المقادس المكتشفة حديثًا تتبع هذا التخطيط: فى ألالاخ (تل عطشانة) معبد فى حالة متردية من القرن الثالث عشر قبل الميلاد بشمال سوريا؛ وفى جازر بفلسطين معبد من الحقبة نفسها فى حالة أفضل؛ وفى تل تينات بالقرب من تل عطشانة معبد من القرن التاسع قبل الميلاد. ويمتد التشابه إلى أساليب البناء أيضًا. فالأسلوب الذى وصفنا فى بناء هيكل أورشليم متبع فى هذه المعابد، فبها جدران من الطوب الآجر يمسكه إطار من فواصل خشبية يقوم فى ألالاخ وحازر على أساس حجرى؛ والجدران الآجرية فى ألالاخ وحازر أيضًا تواجهها أعمال خشبية.

تدخل أوجه التشابه هذه ضمن إطار زمنى واحد مع هيكل سليمان، ومصدرها جميعًا منطقة سوريا وفينيقيا التى ينبغى أن نبحث فيها عن النموذج الذى نسخه سليمان. وسبق أن قلنا إن العمال المهرة الذين استعان بهم فى بناء الهيكل كانوا من الفينيقيين وإن الأعمال النحاسية من سبك فنان صورى. ومن المرجح أن المعمار واضع التخطيط ومنفذ البناء كان فينيقيًا أيضًا، وهناك ما يبرر الربط بينه وبين

المشرف على منجزات الملك الكبرى وهو أدورام رئيس السخرة واسمه فينيقى (الملوك الأول ٥: ٢٨).

(جـ) **موقع الهيكل.** أقام داود مذبحًا ببيدر أرونة (صموئيل الثانى ٢٤: ١٨-٢٥) وكرس المكان ليصبح «بيت يهوه» كما ورد بأخبار الأيام الأول ٢٢: ١ والمذبح ليكون «مَذْبَحُ الْمُحْرَقَةِ لإِسْرَائِيلَ». وشيد سليمان هيكله فى هذا «المكان الذى أعد داود» (أخبار الأيام الثانى ٣: ١). والموقع العام لا جدال فيه فهو الحافة الصخرية المطلة على أوفيل موقع البلدة الأصلية من الشمال. وشيد هيكل زربابل وهيكل هيرود فى الموضع نفسه فيما بعد، وساحة هيرود هى حاليًا ساحة مسجد عمر أو الحرم الشريف. ولا شك أيضًا فى وجهة هيكل سليمان، فكان مدخله يواجه الشرق (الملوك الأول ٧: ٣٩) كهيكل حزقيال (حزقيال ٤٧: ١) وهيكل هيرود.

وتحديد موقعه بدقة يتسم بدرجة من الصعوبة. ففى وسط الحرم الشريف وعلى أعلى نقطة فيه ترتفع حاليًا قبة عمر فوق نتوء صخرى يسمى «الصخرة» وتحتها مغارة. والأرجح أن الهيكل كان يرتبط بصورة وثيقة بهذه الصخرة التى ظلت موضع تقديس بالغ. إلا أن هناك فرضيتين متعارضتين فى هذا الصدد. فالرأى الشائع اليوم أن الصخرة التى لاتزال مرئية كانت الأساس الذى أقيم عليه مذبح المحرقات فى مواجهة الهيكل؛ وبالتالى فالهيكل كان يقع إلى الغرب من الصخرة المقدسة. وهناك زعم بأن علامات دعائم المذبح يمكن تمييزها فى الصخرة وأن المغارة تحتها كانت المكان الذى يلقى فيه الرماد وسقط القرابين وأن هناك قناة كانت تجرى شمالاً يتم التخلص فيها من دم الذبائح والماء المستعمل فى تنظيفها. ووفقًا لرواية أخبار الأيام الأول ٢٢: ١ جرى الزعم بأن مذبح المحرقات أقيم فى موضع مذبح داود نفسه،

يقال إن مذبح داود أقيم على أعلى نقطة من الصخرة. ولا دليـل على أى مـن هـذه
لمزاعم، ولو كان الهيكل أقيم غرب الصخرة فإنه أقيم فى موضـع ينحـدر فيـه التـل
صورة حادة ولاحتاج الـ 'دبير' إلى الدعم بأساسات ضـخمة، وهـو أمـر مـستبعد.
يبرز اعتراض آخر على هذا الموقع المزعوم إذا نظرنا إليه من جهة الشرق؛ فـالدرج
لواصل من باحة بنى إسرائيل إلى باحة النساء فى هيكل هيرود مـا كان ليـستجيب
لأية نتوءات فى الصخرة، وأى اختلاف حاد فى المـستوى كان مـن شـأنه أن يقطـع
باحة النساء.

هذه الأسباب أدت بـبعض البـاحثين إلى العـودة إلى نظريـة قديمـة فحواهـا أن
الصخرة المقدسة كانت الأساس الذى أقـيم عليـه الـ 'دبـير' أو قـدس الأقـداس.
منطقة الصخرة أكبر من تلك التى يقع تحتها الـ 'دبير' ، لكن هـذا لـيس صـعبًا،
الـ 'دبير' أقيم فوق الصخرة لا حولها، ومن الطبيعى أن تكون الصخرة أعلى قلـيلاً
من الأرض المحيطة بها لو كان الـ 'دبير' أعلى من الـ 'هِكّل' كما قلنـا. وإن صـحت
هذه الفرضية فلا حاجة للأساسات الداعمة للـ 'دبير' ولتم العثور على درج هـيكل
هيرود فى الموضع المتوقع أى على حافة المصطبة العليا، ولما كان هناك نتـوء صـخرى
يقطع باحة النساء. وهذه النظرية أيضًا لها عيوبها؛ إذ يصعب تصور بناء الـ 'دبـير'
على قمة الصخرة؛ والنظرية لا تقدم تفسيرًا لوجود المغارة والقناة؛ وأخيرًا فهذا معناه
عدم وجود الجزء الخاص بباحة الأغيـار فى هـيكل هـيرود والذى أقـيم فى مواجهـة
الهيكل مباشرةً، فى حين تتسع المنطقتين الشمالية والجنوبية إلى حد كبير.

وفى النظريتين نقاط قيمة وكلتاهما تخوض فى مصاعب حقيقيـة. وبـصورة عامـة
تبدو الثانية أقرب إلى القبول. فهناك ما يكاد يؤكدها فى تراث الأحبار حيث ورد أن

سطح صخرة كان يخترق قدس الأقداس وكانت تسمى 'إيبِن شْطيّاه' (حجر الأساس) وكانت تعتبر حجر أساس السماء والأرض. فهل كان المسيح حين قال لبطرس: «أَنْتَ بُطْرُسُ وَعَلَى هَذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْنِي كَنِيسَتِي» (متى ١٦: ١٨) يشير إلى هذه الصخرة التى شيد عليها مقدِس العهد القديم؟

(ء) **أثاث الهيكل.** كان «تابوت العهد» الذى سبق درسه منصوبًا فى الـ 'دبير'. وكان يعلوه تمثالان كبيران لكروبَين مطليين بالذهب وكانا يمتدان بعرض الـ 'دبير' ويصلان إلى منتصف المسافة إلى السقف (الملوك الأول ٦: ٢٣-٢٨ وأخبار الأيام الثانى ٣: ١٠-١٣ وانظر الملوك الأول ٨: ٦-٧ وأخبار الأيام الثانى ٥: ٧-٨). والكروبيم حيوانات مجنحة برؤوس بشر كأبى الهول المجنح فى الأيقونات السورية الفينيقية. ومع ذلك فاسمها - كْروب - مستعار من الأكدية ولفظ 'كَريبو' أو 'كُريبو' فيها معناه الجنى الذى كان ناصحًا لكبار الآلهة ويدافع عن المؤمنين. وفى الهيكل كان الكروبيم ومعهم التابوت يمثلون عرش يهوه، كما كانوا جياده فى صموئيل الثانى ٢٢: ١١ = المزامير ١٨: ١١، وكانوا يجرّون مركبته فى رؤى حزقيال ١ و١٠.

وفى الـ 'هِكَل' أقيم مذبح البخور (يسمى مذبح الأرز فى الملوك الأول ٦: ٢٠-٢١ ومذبح الذهب فى الملوك الأول ٧: ٤٨) ومائدة خبز التقدمة وعشرة شمعدانات (الملوك الأول ٧: ٤٨-٤٩). ولا ذكر لمذبح القرابين، ولكن هذا مجرد سهو حيث ورد الحديث عنه فيما بعد فهو المذبح النحاسى (الملوك الأول ٨: ٦٤) الذى أقامه سليمان (الملوك الأول ٩: ٢٥). وكان بناء معدنيًا ورد فى الملوك الثانى ١٦: ١٤ أنه أقيم أمام الهيكل خارج المبنى كمذبح هيكل هيرود.

وفى الساحة جنوب شرق الهيكل أقيم أيضًا «بحر» من نحاس وهو حوض ضخم
دعمه اثنا عشر تمثالاً لثيران (الملوك الأول ٧: ٢٣-٢٦). وأقرب مثال له الحوض
لحجرى فى أماثونتى بقبرص، ولكن يمكن مقارنته كذلك بالخزان (؟) المسمى
أپسو' فى بعض معابد الرافدين. كما كان هناك عشر قواعد أعمدة ذات عجلات
دعم كل منها حوضًا نحاسيًا، خمس إلى يمين المدخل وخمس إلى يساره (الملوك
لأول ٧: ٢٧-٢٩). وهناك أمثلة لها ولو أنها أصغر كثيرًا فى قبرص ومجدّو. وسنتناول
رمزية كل هذه المواد فيما بعد؛ أما استعمالاتها العملية فواضحة، ففى أخبار الأيام
لثانى ٤: ٦ ورد أن «البحر» كان يستعمله الكهنة فى التطهر (انظر الخروج ٣٠: ١٨-
٢) أما الأحواض فتستغل فى غسل الأضاحى.

ه) **الهيكل كمقدِس قومى**. لم يكن الهيكل سوى واحدة من مجموعة منشآت
تشمل القصر وملحقاته. وفى مناطق أخرى فى الشرق كان المعبد والقصر مرتبطين
فى الغالب ولكن ليس بطريقة واحدة. ففى مصر كان المعبد يشغل مساحة أكبر ولم
يكن القصر الملحق به منزل الفرعون الدائم؛ بل كان يقيم به فى فترة زيارته المعبد
وأدائه المراسم؛ ولم يكن الأمر كذلك فى أورشليم. أما فى سوريا والرافدين فكان
لمعبد مجرد ملحق للقصر أو مصلى ملكى يؤدى به الملك وحاشيته العبادات.
ويصدق هذا بصفة خاصة على معبد تينات الذى سبقت مقارنته بهيكل أورشليم.

من ثم يرى العديد من المفسرين أن هيكل سليمان كان مصلى قصر أو المعبد
لخاص بالملك وأسرته. وكان يجاور القصر الذى كان يشغل مساحة أكبر بكثير؛
يشيده سليمان على أرض ابتاعها داود من المال العام وجعله وقفًا. وقدم خلفاؤه
لعطايا للهيكل (الملوك الأول ١٥: ١٥ والملوك الثانى ١٢: ١٩) ولكنهم كانوا يسحبون

الأموال من خزانته بحرية كما يسحبون من خزانة القصر (الملوك الأول ١٥: ١٨ والملوك الثانى ١٢: ١٩ و١٦: ٨ و١٨: ١٥). وكانوا يتولون صيانة مبانيه ومحتوياته وتعديلها (الملوك الثانى ١٥: ٣٥ و١٦: ١٠-١٨ و١٨: ١٦ و٢٣: ٤ وما بعدها). وكان لهم منبر فى فنائه (الملوك الثانى ١١: ١٤ و١٦: ١٨ و٢٣: ٣). وأمر يهوآش عماله بتولى مهمة جمع تقدمات المؤمنين وتوزيعها (الملوك الثانى ١٢: ٥-١٧ و٢٢: ٣-٧). خلاصة القول كان هيكل أورشليم «مقدِسًا ملكيًا» كهيكل بيت إيل (عاموس ١٠: ١٣).

كل هذا صحيح تمامًا ولكنه لا يعنى أن الهيكل لم يكن سوى مصلى ملحق بالقصر. فالملك فى تدخله كان يستند إلى حقه فى السيادة المخول له باعتباره المؤسس أو الراعى الخيرى وبمقتضى الامتيازات التى يرث بصفته الدينية ودوره الشرعى فى الدين. لكن الهيكل لم يكن مصلى خاصًا كمقدِس بيت، إيل (عاموس ١٠: ١٣) بل كان «معبد المملكة» أو مقدِسًا قوميًا يؤدى به الملك والناس على السواء العبادات للإله القومى. كما لم يكتسب هيكل أورشليم هذه المكانة بصورة تدريجية على مر السنين؛ بل كانت له منذ إنشائه. فعندما بدأ يربعام بأداء العبادات فى بيت إيل عقب وفاة سليمان مباشرةً كان يسعى صراحةً لمنع رعاياه من التوجه إلى هيكل أورشليم (الملوك الأول ١٢: ٢٦-٣٣) وكان يريد أن يكون لقومه مقدِس فى نطاق سيادته؛ فكانت أورشليم مقدِسًا «للمملكة المتحدة» وكانت فى تصور يربعام ستظل مقدِسًا قوميًا لمملكة يهوذا. وعندما أتى داود بالتابوت إلى أورشليم لم يكن يقصد مصادرته لمصلاه الخاص، بل جعله محورًا للعبادة لكل الأسباط، وحين فكر فى بناء هيكل كان يقصد بناء «بيت» ليهوه يكون فيه فى بيته (صموئيل الثانى ٧: ١-٢). وكان هذا «البيت» الذى بنى سليمان وكرسه مع «جَمِيعُ رِجَالِ إِسْرَائِيلَ» (الملوك الأول ٨:

٥، ١٣، ٦٢-٦٦). وكانت فى الفكرة امتيازات سياسية ودينية بالطبع؛ فكان الهيكل
ـصر متجاورين وكأن يهوه والملك الذى اختار ليحكم شعبه يسكنان
جاورين، وكانت هذه الحقيقة تعبر عن النموذج الثيوقراطى الأمثل لبنى إسرائيل.

تاريخ هيكل سليمان

كان هيكل أورشليم المقدِس القومى بالعاصمة والمركز الدينى للشعب فإن مصيره
بط بالتاريخ السياسى والدينى للشعب بالطبع. وظل قائمًا طوال أربعة قرون منذ
ئه وإلى أن دالت المملكة نفسها. ولم يطرأ على بنيته أى تغيير طوال تلك الفترة
لويلة، ولم يطرأ على مبانيه سوى تعديلات طفيفة. وسبق أن قلنا إن الطابقين
لمويين فى المبنى الجانبى لم يكونا جزءًا من البنية الأصلية؛ وإن صح ذلك فربما
ن آسا مسؤولاً عن البناء الإضافى حين أراد مكانًا لإيداع تقدماته للهيكل (الملوك
ول ١٥: ١٥). وورد فى أخبار الأيام الثانى ٢٠: ٥ أن رحبة جديدة بنيت فى عهد
ِشافاط أدنى مستوى من الرحبة الأصلية التى صارت الدار العليا عند إرمياء
٢: ١٠. وكان يصل بين الرحبتين باب بناه يوثام (وفقًا للملوك الثانى ١٥: ٣٥) والذى
ىبح «الباب الأعلى» عند إرمياء ٢٦: ١٠ و٣٦: ١٠.

ِقعت الثورة على عثليا وإعلان يوآش ملكًا بالتفاصيل التى وردت فى الملوك
انى ١١ فى ساحة الهيكل؛ وفيها مُسح كل ملوك يهوذا ممن جاءوا بعد سليمان.
نت صيانة الأبنية مصدر قلق دائم، وتقدم الرواية التوراتية عن عهد يهوآش
ض التفاصيل عن ذلك. وكان الملك فى البداية أمر الكهنة بأن يأخذوا من عوائد
كل ما يلزم لإجراء الترميمات (الملوك الثانى ١٢: ٥-٦). ولما امتنعوا عن ذلك
ـدر أمرًا جديدًا بإسناد المهمة للسلطة المدنية. فوُضع صندوق على باب الهيكل

توضع فيه هبات المؤمنين، ويتولى تفريغه كاتب الملك ليـؤجر بالمـال عمـال الهـيكل (الملوك الثانى ١٢: ٧-١٧). وكان هذا الإجراء لايزال سـاريًا فى عهـد يوشـيا إذ علـم كاتبه بنبأ اكتشاف «سفر الشريعة» عندما مضى ليفرغ صندوق المال (الملوك الثانى ٢٢: ٣-١٠).

ومن ناحية أخرى كان الملوك يحكمون سيطرتهم على الهـيكل، وكانـت توجهـاتهم الدينية أو اعتباراتهم السياسية تحدد موقفهم منه. فأزال آحاز المذبح النحاسى الذى أقام سليمان وبنى مذبحًا جديدًا كالذى رأى فى دمشق (الملـوك الثـانى ١٦: ١٠-١٦). وأمر بتفكيك قواعد التماثيل ذات العجلات وأخـرج الثـيران مـن قـاع البحـر؛ والأرجح أنه لم يكن يضمر تغيير ظاهر العبادات، بل كان يريد بعض المـال ليـؤدى الجزية التى فرض عليه تيجلاث بيلصّر (الملوك الثانى ١٦: ١٧)؛ وعندما أمر بإزالـة المنبر والمدخل الملكيين من الهيكل لم يكن يسعى إلا إلى إرضاء سادته بإزالة رمـوز الاستقلال. وأقام الملك المارق منسّى مذابح لآلهة زائفين وصنمًا لأشـيرا فى الهـيكل (الملوك الثانى ٢١: ٤-٥، ٧).

ومن ناحية أخرى تخلص الملوك الأتقياء من كل ما شاب المقدِس من دنس. فأزال حزقيا الـ 'نَحُشتان' وهى أداة وثنية قدسها بنو إسرائيل كالأفعى النحاسية فى عـصر البرية (الملوك الثانى ١٨: ٤). ولكن كان يوشيا من أزالها بعد اكتشاف سفر الشريعة «كل الآنية المصنوعة للبعل وللسارية ولكل أجناد السماء» من الهـيكل، والتفاصـيل مذهلة: العمود المقدّس وبيت المأبونين حيث كانت النساء ينسجن بيوتًا للـسارية والخيل ومركبات الشمس المهداة من ملوك يهوذا، والمذابح التى أقامها ملوك يهـوذا فى الرواق، وتلك التى بناها منـسّى فى الـرحبتين (الملـوك الثـانى ٢٣: ٤-١٢). إلا أن

ـصلاحاته لم تعمر طويلاً، ويصف حزقيال ٨ الطقوس التى أقيمت بموافقة رسمية ، الهيكل عشية دماره. وكان الهيكل يعكس حياة الشعب الدينية. وتبين الانحرافات ـتى شابت العبادات فى مقدِس اليهوية الرسمى مدى خطورة النزعـة التوفيقيـة فى ـعتقدات. كما تقدم تفسيرًا جزئيًا لنظرة عدم الرضا إلى الهيكل من جانب بعـض ـن بنى إسرائيل ممن ثبتوا على دينهم الحق، وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد.

كان الملك متصرفًا فى خزانة الهيكل إلا أن الغزاة أيضًا طمعوا فيهـا؛ فعقـب وفـاة ـليمان مباشرةً استولى شيشق ملك مصر على ما فيها (الملوك الأول ١٤: ٢٦) بل إن ـحد ملوك بنى إسرائيل - يوآش - لم يتورع عن نهب بيت يهوه بعـد انتـصاره على ـصيا (الملوك الثانى ١٤: ١٤). وكان نهب المقادس مجرد عادة تمـارس فى الحـروب فى ـلعصور الغابرة، فهيكل ما بعد السبى نهبه أنطيوكس الشهير، وهـيكل هـيرود نهبـه جند تيتوس.

ولقى هيكل سليمان المصير نفسه وآل إلى الزوال. فبعد غـزو نبوخذنـصر فى سـنة ٥٩٧ ق.م نهبت خزانة الهيكل ومعها الخزائن الملكية (الملوك الثـانى ٢٤: ١٣). وبعـد ـلغزو الثانى فى سنة ٥٨٧ ق.م لقى الهيكل مصير مدينة داود وسليمان نفسه. إذ نُهب ـكل شىء حتى العمودين الكبيرين و «بحر النحاس» حيث تم تكسير المعـدن حـتى ـتسنى نقله إلى بابل (الملوك الثـانى ٢٥: ١٣-١٧ وإرميـاء ٥٢: ١٧-٢٣). وكانـت هـذه ـهاية الهيكل الذى كان مفخرة بنى إسرائيل.

١٠. هيكل ما بعد السبى

ـى أرض السبى رأى حزقيال رؤيا عن هيكل جديد فى أورشليم جديدة مثاليـة. ولا ـهمنا كثيرًا وصفه المسهب لمبانيه (حزقيال ٤٠: ١-٤٤: ٩)، فهذا الهيكل لـم يقـدر له

أن يُبنى قط. إلا أن هذا النبى نفسه رأى هيكل سليمان حين كان لا يزال قائمًا وجاء تصوره لمقدِسه المثالى مماثلاً؛ كما أن هذه الإصحاحات يبدو أنها كانت مصدر إلهام للتصورات اللاحقة للهيكل؛ وقد يصدق ذلك على زربابل فى إعادته بناءه، ويصدق دون شك على هيكل هيرود.

والأهم من ذلك العقلية التى أفرزت هذه الرؤيا: فنحن أمام مصلح يخطط للتعبير بصورة ملموسة عن مفاهيم القدسية والطهر والروحانية التى كانت تجسد روح ما يبشر به. أما ما شاب المقدِس السابق من دنس فمقدر له أن يزول (انظر حزقيال ٤٣: ١-١٢ و٤٤: ٤-٩). وسيقوم الهيكل فى ميدان مقدّس بعيدًا عن أرض الدنس يحيط به سوران على بابيهما حراس لمنع أى غريب من الدخول. ولا يشير حزقيال إلى أية منشآت خاصة بالعبادات عدا مذبح المحرقات أمام الهيكل، وهو مذبح أقرب إلى زجورات مصغرة من ثلاثة طوابق لها رمزية كونية وأسماء فسرت فى ضوء ألفاظ أكدية قريبة (حزقيال ٤٣: ١٣-١٧). وفيما عدا ذلك فالأداة الوحيدة الخاصة بالعبادات التى يذكرها «نوع من المذابح» فى الـ 'هِكَل' يصنع من الخشب يسمى «المَائِدَةُ أَمَامَ الرَّبِّ» (حزقيال ٤١: ٢١-٢٢) أى مائدة خبز التقدمة السابقة. وفى الـ 'دبير' الذى يسميه صراحةً «قُدْسُ الأَقْدَاسِ» (حزقيال ٤١: ٣-٤) ليس هناك أى «تابوت عهد»، فمجد يهوه سيملأ المقدِس (حزقيال ٤٤: ٤) إذ سيتخذه سكنًا له وسط بنى إسرائيل (حزقيال ٤٣: ٧) كما فعل من قبل فى عهد التيه (الخروج ٢٥: ٨). وسيكون الهيكل مركزًا لثيوقراطية يتم إحياؤها (حزقيال ٣٧: ٢٣-٢٨). وكان تأثير هذه المفاهيم الثيوقراطية على الفكر اليهودى أعمق مما كان لوصفه من تأثير على مبانى المستقبل.

وفى سنة ٥٣٨ ق. م. سمح كورش لليهود بالعودة إلى أورشليم وإعادة بناء هيكلهم بها على نفقة الخزانة الملكية؛ كما أعاد لهم ما اغتنم نبوخذنصر من آنية من ذهب وفضة. وحُفظ مرسوم قورش هذا فى صورتين: إحداهما آرامية كما ورد فى مرسوم داريوش الذى سنتحدث عنه بعد قليل (عزرا ٦: ٣-٥) والأخرى بالعبرية (عزرا ١: ٢-٤). وأصالة المرسوم الآرامى ثابتة، أما النص العبرى فإن العديد من الباحثين لا يقرون بصحته. وربما كان هذا الأخير من إنشاء كاتب أخبار الأيام الذى عرف بوجود وثيقة كهذه وأعاد كتابة نصها. ومع ذلك فمن الباحثين من يؤكد صحته ويفترض وجود مرسومين رسميين: مذكرة آرامية موجهة للخزانة الملكية (حفظت بعد ذلك فى المحفوظات) وإعلان بالعبرية موجه لليهود.

وأقام أوائل العائدين من السبى إلى فلسطين مذبحًا مكان المذبح القديم (عزرا ٣: ٢-٦) وشرعوا فى بناء الهيكل بتوجيهات من شيشبَصّر (عزرا ٥: ١٦). ويبدو أنهم توقفوا عند إخلاء موقع الأسوار القديمة من الحجارة وبعض التسوية ثم توقف العمل بسبب العراقيل السامرية وفقًا لعزرا ٤: ١-٥ وبسبب لا مبالاة اليهود وفقًا لحجى ١: ٢. وفى السنة الثانية من عهد داريوش أى ٥٢٠ ق. م. بدأ تنفيذ المهمة من جديد بتوجيه من زربابل ويشوع وبتشجيع من النبيين حجى وزكريا (عزرا ٤: ٢٤-٥: ٢ وحجى ١: ١-٢، ٩ وزكريا ٤: ٧-١٠). وأثارت هذا الأنشطة قلق تتناى مرزبان عبر الفرات وطلب تعليمات داريوش؛ وبعد أن اطلع الإمبراطور على المذكرة التى تركها قورش أمره باحترام ما ورد بها والسماح لليهود بمواصلة عملهم، فأتموه فى ٥١٥ ق. م.

ولا نعرف إلا أقل القليل عن الهيكل. فمرسوم قورش حدد مقاييسه (عـزرا ٦: ٣ والنص شائه للأسف) وأسلوب بنائه عبارة عن ثلاثة صفوف من الأحجار وصـف من الخشب (عزرا ٦: ٤ وانظر ٥: ٨) كما فى منشآت سليمان. ومن المؤكد تمامًا أنه اتبع تخطيط الهيكل السابق، ومن المرجح أنه كان بالحجم نفسه. ويتبين من سـفرى عزرا ونحميا أن بعض الأبنية ألحقت به، وتذكرنا غرف التقدمات التى أتى بها عزرا (عزرا ٨: ٢٩) بالمبنى الجانبى من هيكل سليمان (الملـوك الأول ٦: ٥-١٠) وبـالغرف الجانبية فى حزقيال ٤١: ٥-١١ و٤٢: ١-١٤. وتم تسكين طوبيا فى هـذه الغـرف إلى أن أخلاه منها نحميا (نحميا ١٣: ٤-٩).

ويقول عزرا ٣: ١٢-١٣ وحجى ٢: ٣ إن من بقى من الجيل الأقدم الذى رأى الهيكل السابق بكوا لدى رؤية الهيكل الجديد الذى كان «لا شىء» بالمقارنة. وتعجل البعض باستنتاج أن الهيكل الثانى كان منشأة وضـيعة، إلا أن هـذين النـصين يـشيران إلى البداية الأولى للعمل لا إلى البناء بعد إتمامه. ونص عزرا مستوحى من نـص حـجى ويرجح أن النفقات التى سمح بها قورش من الخزانة الملكية وداريوش من ضرائـب عبر الفرات (عزرا ٦: ٤ و٨) لم تسدد كاملة وأن اليهود اضطروا لجمع المال الـلازم محليًا من أفراد من غير ذوى الـثراء؛ إلا أن تقريـر تتنـاى يـوحى بـأن العمـل كان مستمرًا وينفذ بعناية (عزرا ٥: ٨) وحتى إن لم يحقق فى النهاية ما كان عليه هـيكل سليمان من جلال أسطورى، فـالأرجح أنـه كان كافيًـا تمامًـا للعبـادة. ولتـشجيع البنائين وعدهم حجى بتدفق ثروات الأغيار وأن مجد المقدِس الجديد سـيفوق مجـد القديم (حجى ٢: ٧-٩).

وفى مطلع القرن الرابع قبل الميلاد كتب هيكاتيوس الأبديرى نقلاً عن يوسفوس (c. Apionem, I, xxxii) أن الهيكل كان منشأة ضخمة يحيط بها سور وبجواره مذبح من الحجارة بحجم مذبح سليمان نفسه كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٤: ١ ومذبح حزقيال (حزقيال ٤٣: ١٣-١٧). وفى داخل المبنى كان هناك مذبح وثريا ذهبية لا تنطفئ شعلاتها. وبعد قرن من الزمان تصف رسالة أرستيا التى تدخل ضمن الكتابات الدعائية اليهودية المقدِس وتؤكد على أبهته بأسواره الثلاثة التى تحدد الساحات والستار المتدلى أمام الباب والمذبح والمنحدر الصاعد إليه. ويورد يوسفوس فى Ant., XII, iii, 4 أمرًا لأنطيوكس الثالث من الحقبة نفسها دافع البعض مؤخرًا عن صحته بآراء قوية. وكالنقوش التى دونت فيما بعد على الحاجز الذى يفصل ساحة الأغيار فى هيكل هيرود حظر هذا الأمر على أى أجنبى دخول المقدِس. وربما علق أمر أنطيوكس هذا أو نقش فى موضع مماثل بهيكل زربابل، وربما على «حائط دار المقدِس الداخلية» التى أراد ألكيمس الذى اعتلى الكهانة العليا بالقوة أن يهدمه إرضاء لليونانيين (المكابيين الأول ٩: ٥٤).

ويمدنا سفر المكابيين الأول ببعض التفاصيل عن الهيكل ضمن سرده تفاصيل نهب أنطيوكس له فى سنة ١٦٩ ق. م، فاستولى على المذبح الذهبى والثريا ومائدة التقدمات والأستار والحلية الذهبية والآنية النفيسة والكنوز (المكابيين الأول ١: ٢١-٢٤ والمكابيين الثانى ٥: ١٥-١٦). وكقصة هليودورس (المكابيين الثانى ٣) تفترض هذه القصة أن الهيكل كان ثريًا. ففى سنة ١٦٧ ق.م تدنس الهيكل المنهوب بإبطال القرابين الشرعية وإدخال ديانة زيوس أولمپيوس فيه (المكابيين الأول ١: ٤٤-٤٩ والمكابيين الثانى ٦: ١-٦)، وكان هذا «الرِّجْس الْمُخَرِّب» بحق (دانيال ٩: ٢٧ و١١:

٣١). وبعد ثلاث سنوات وفى سنة ١٦٤ ق.م قام يهوذا المكابى بتطهير الهيكل وترميمه وبنى مذبحًا جديدًا وأعاد إلى المقدِس الثريا ومذبح البخور والمائدة والأستار، وعادت العبادات وأصبح هذا التكريس الجديد عيدًا يحتفل به كل سنة منذ ذلك الحين (المكابيين الأول ٤: ٣٦-٥٩).

وبعد مئة سنة عندما استولى پمپى على أورشليم دخل الهيكل ولكنه احترم المقدِس ولم يمس خزانته التى يقدر ما حوته آنذاك بألفى طالين. وفى ٢٠-١٩ ق. م. شرع هيرود فى إعادة بناء الهيكل بأكمله وأتم الأعمال الأساسية فيه فى عشر سنوات. إلا أن هيكل هيرود ليس من مؤسسات العهد القديم.

٤. لاهوت الهيكل

كان هيكل سليمان المركز الدينى لبنى إسرائيل وظل كذلك حتى بعد انفصال المملكتين، وذلك على الرغم من بناء يربعام مقدِسًا ينافسه فى بيت إيل. وعندما تنبأ أهيا - وهو نبى من شيلوه - بالشقاق السياسى كان لايزال يتحدث عن أورشليم باعتبارها المدينة المختارة من قبل يهوه (الملوك الأول ١١: ٣٢)، ولم يتوقف المؤمنون فى المملكة الشمالية عن التطلع إلى أورشليم، وحتى بعد سقوطها ظل الحجيج من شكيم وشيلوه والسامرة يتوافدون على أطلال هيكلها بتقدماتهم (إرمياء ٤١: ٥). ويكمن سبب اعتبار أورشليم «المدينة المقدسة» فى وجود الهيكل بها. لذا فلابد لنا من محاولة تحديد مكانة الهيكل.

(أ) الهيكل مقرًا لحضور الإله. كان الهيكل «بيت الرب». وعندما نقل التابوت إليه تملك الرب بيته وملأت الهيكل سحابة (الملوك الأول ٨: ١٠)، السحابة التى كانت علامة حضور يهوه فى خيمة الاجتماع فى قصص التيه (الخروج ٣٣: ٩ و٤٠: ٣٤-٣٥

والعدد ١٢: ٤-١٠). وفى القصيدة القصيرة التى تلا سليمان بمناسبة التكريس قال إنه بنى ليهوه «بَيْتَ سُكْنَى مَكَانًا لِسُكْنَاكَ إِلَى الأَبَدِ» (الملوك الأول ٨: ١٣)، وتذكرنا ظلمة الـ 'دبير' حيث توج يهوه فوق التابوت والكروبيم بالضباب (الملوك الأول ٨: ١٢). هذا الإيمان بحضور يهوه فى هيكله كان السبب فى أداء العبادات به وفى العادات الدينية للمؤمنين فيه. ويقدم لنا ما فعل حزقيا مثالاً شديد الوضوح، فعندما تلقى رسالة التهديد من سنحاريب «صعد إلى بيت الرب ونشرها أمام يهوه» (الملوك الثانى ١٩: ١٤). وصلة المزامير بالعبادات وبالهيكل واضحة، فهى تتحدث كثيرًا عن الولاء «لبيت يهوه» أو «الديار يهوه»، وذلك لثقة كتّابها فى أن الرب يسكن الهيكل (مثلاً المزامير ٢٧: ٤ و٤٢: ٥ و٧٦: ٣ و٨٤ و١٢٢: ١-٤ و١٣٢: ١٣-١٤ و١٣٤ إلخ).

ويشاركها الأنبياء هذا الإيمان على الرغم من تحفظاتهم على العبادات التى تؤدى به: «الرَّبَّ يُزَمْجِرُ مِنْ صِهْيَوْنَ وَيُعْطِي صَوْتَهُ مِنْ أُورُشَلِيمَ» (عاموس ١: ٢). ويدعى أشعياء لتولى منصب نبى عندما كان فى الهيكل إذ رأى فى المنام يهوه جالسًا على عرشه وسحابة تملأ المقدِس كتلك التى ملأته يوم تكريسه (أشعياء ٦: ١-٤). وبنى الهيكل فوق «جَبَلَ بَيْتِ الرَّبِّ» (أشعياء ٢: ٢-٣) واتخذ اسم صهيون مدلولاً دينيًا من عصر أشعياء فصاعدًا. وعرش مجد يهوه فى صهيون عند إرمياء أيضًا (إرمياء ١٤: ٢١). وحضور يهوه وسط شعبه نعمة تزول إذا فقد الشعب إخلاصه. وفى الهيكل نفسه أطلق إرمياء دعوته ضد الهيكل وضد إيمان أعمى بمبنى لا تصاحبه رغبة من المؤمن فى إصلاح حياته (إرمياء ٧: ١-١٥ و٢٦: ١-١٥). ورأى حزقيال أيضًا زوال مجد يهوه عن الهيكل بعد أن دنسته خطايا بنى إسرائيل (حزقيال ٨-١٠)؛ لكن الرب

سيعود للهيكل الجديد الذى سيصبح مكان عرشه وسيعيش إلى الأبد وسط بنى إسرائيل (حزقيال ٤٣: ١-١٢) وحينئذ يصبح اسم أورشليم «يهوه هناك» (حزقيال ٤٨: ٣٥). وبعد العودة يدعو الأنبياء من جديد إلى إعادة بناء الهيكل، وسبب ذلك أن الرب عائد ليعيش فى أورشليم (حجى ١: ٩ وزكريا ٢: ١٤ و٨: ٣). ولا يزال الهيكل ذلك المسكن المقدّس بمثابة محور الديانة اليهودية.

وشهدت تلك الحقبة نفسها تطورًا لفكرة حضور الإله فى الهيكل. فلو كان الرب ساكنًا فى هذا «البيت» ولو أطلق صوته من صهيون (عاموس ١: ٢ وأشعياء ٢: ٣ وميخا ٤: ٢) ولو كان يعمل من مقدِسه (المزامير ٢٠: ٣ و١٣٤: ٣) ولكن هل كانت هناك شبهة فى قصر حضوره على الهيكل المادى أو تقييده به على الأقل؟ كان الفكر اللاهوتى واعيًا بالتوتر القائم بين تسامى يهوه الذى اعتبر منذ البداية سيدًا للكون وقربه التاريخى والإنسانى من بنى إسرائيل. يوجه الكاتب التثنوى لسفرى الملوك السؤال ويجيب عنه فى الدعاء الذى يدعو به على لسان سليمان فى تكريس الهيكل: «هَلْ يَسْكُنُ اللهُ حَقًّا عَلَى الأَرْضِ؟ هُوَذَا السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ لاَ تَسَعُكَ، فَكَمْ بِالأَقَلِّ هَذَا الْبَيْتُ الَّذِى بَنَيْتُ؟» (الملوك الأول ٨: ٢٧). والحل نجده فى الفقرة التالية: الدعاء المخلص فى الهيكل، ويهوه يسمع دعاءهم فى السماء حيث يسكن (الملوك الأول ٨: ٣٠-٤٠). ولتحاشى السطحية فى فهم فكرة حضور الإله قالوا إن « اِسْمَ الرَّبِّ» الذى يسكنه (الملوك الأول ٨: ١٧، ٢٩) مسايرة للمعنى التثنوى (التثنية ١٢: ٥، ١١). فالاسم فى العقلية السامية يعبر عن الشخص ويمثله: فالرب حاضر بصورة ما حيثما كان «اسم يهوه». وجاء آخر تطور لهذا اللاهوت عندما طورت اليهودية

فكرة الـ 'شِكيناه' (السكن) فى محاولة للتعبير عن حضور الإله وسط بنى إسرائيل دون الإقلال من تساميه.

(ب) **الهيكل علامة الاختيار**. كان هذا الحضور منة كما قلنا. فالرب اختار أن يعيش وسط من ينتمون إليه واختار السكنى فى هذه المدينة وفى هذا الهيكل تحديدًا. وقبل بنائه تميز موقعه بتجلٍ (صموئيل الثانى ٢٤: ١٦ وأخبار الأيام الثانى ٣: ١). واختار يهوه صهيون بيتًا له (المزامير ١٣٢: ١٣) فصهيون الجبل الذى اختاره الرب لسكناه (المزامير ٦٨: ١٧ وانظر ٧٦: ٣ و٧٨: ٦٨). ويؤكد التثنية بصورة تفوق تأكيده على اختيار الشعب أن يهوه اختار هذا الموضع وسطًا بين كل الأسباط ليكون اسمه فيه وليكون سكنًا له (التثنية ١٢: ٥) وهى معادلة ترِد كاملة أو بصيغ مختصرة بما لا يقل عن عشرين مرة فى هذا السفر. و «المكان» نفسه لم يعرَّف قط باسمه، بل اعتبرته العصور اللاحقة فى أورشليم والهيكل الذى فيها والذى جعله يوشيا مركزًا لديانة الشعب. والفكرة نفسها ترجع إلى عصر يوشيا. وكانت نتيجة لاختيار الرب داود وللوعد الذى وعدت به أسرته فى أورشليم (انظر الملوك الأول ٨: ١٦ (يونانى) وأخبار الأيام الثانى ٦: ٥-٦ والملوك الأول ١١: ١٣ و٣٢). وفى النهاية اقتنع الشعب بذلك نتيجة لحدث تاريخى هو خلاص أورشليم من حصار سنحاريب فى عهد حزقيا. وأوفى يهوه بوعده: «وأحمى هذه المدينة لأخلصها من أجل نفسى ومن أجل داود عبدى» (الملوك الثانى ١٩: ٣٤ وأشعياء ٣٧: ٣٥). وربما صيغت معادلة التثنية فى ذلك العصر ونجد لها صدى فى الملوك الأول ٨: ٤٤، ٤٨ و١١: ١٣، ٣٢، ٣٦ و١٤: ٢١ والملوك الثانى ٢١: ٧ و٢٣: ٢٧ وما يقابلها فى سفرى أخبار الأيام.

كان إنقاذ الهيكل فى سنة ٧٠١ ق.م العلامة المشهودة للاختيار الإلهى، ونتجت عن ذكرى هذا الخلاص المعجز ثقة بأن الهيكل سيكون دومًا ملاذًا ومصدرًا للحماية. وما فتئ بنو إسرائيل يرددون «هَيْكَلُ الرَّبِّ هَيْكَلُ الرَّبِّ هَيْكَلُ الرَّبِّ هُوَ!» وظنوا أنهم فى أمان من الدنيا (إرمياء ٧: ٤). وكان دمار هذا الهيكل فى سنة ٥٨٧ ق.م امتحانًا أليمًا لإيمان بنى إسرائيل ولكنهم لم يعتبروا أن كل شيء ضاع. فكان الاختيار سيتجدد؛ فبعد العودة من السبي يعلن زكريا أن يهوه سيختار أورشليم من جديد (زكريا ١: ١٧ و٢: ١٦ و٣: ٢) ويتخذ نحميا معادلة التثنية ويذكّر الرب بوعده بلم شمل المنفيين فى المكان الذى كان اختار سكنًا لاسمه (نحميا ١: ٩).

(جـ) **رمزية الهيكل**؟ سعى الفكر اليهودى لا سيما فى بعض الأعمال الخارجية وكذلك فى الفكر الهيلينى متمثلاً فى يوسفوس وفيلون إلى إيجاد رمزية كونية فى الهيكل؛ فكان تل الهيكل عندهم مركز العالم. وظهرت أفكار مماثلة عند «آباء الكنيسة» وعلماء اللاهوت فى العصور الوسطى، وسعى بعض الباحثين المحدثين إلى إيجاد تفسير رمزى من خلال البحث عن أوجه تشابه بين المفاهيم الدينية للشرق القديم.

وما يؤيد هذه النظريات فى الكتاب المقدس ضعيف للغاية. فليس فيه ما يؤيد فكرة تل الهيكل واعتباره مركز العالم، وأقصى ما يمكن قوله إن الطريق تمهد للفكرة عندما رفع جبل صهيون إلى مرتبة «الجبل المقدَّس» أو عندما ارتبطت فى الشعر بسافون بيت الآلهة. ولكن ليس هناك نص واحد يوحى بأن الهيكل نفسه له مكانة كونية. يقول أحد المزامير المتأخرة: «وَبَنَى مِثْلَ مُرْتَفَعَاتٍ مَقْدِسَهُ كَالأَرْضِ الَّتِي أَسَّسَهَا إِلَى الأَبَدِ» (المزامير ٧٨: ٦٩) إلا أن كل ما تعنيه الفقرة أن اختيار الرب

صهيون سكنًا له ولداود عبدًا له (انظر الفقرتين ٦٨ و٧٠) حاسم وثابت ثبات السماء والأرض. والعبارة لا تضيف شيئًا لما قلنا عن الهيكل باعتباره علامة اختيار الرب. وليس هناك سوى نقطة واحدة تبدو ثابتة، فالرمزية الكونية لمذبح حزقيال يمكن استنباطها من الأسماء التى يطلق على مختلف أجزائه. إلا أن حزقيال كان نبيًا يستعير صوره من الخلفية الأجنبية التى كان يعيش فيها ويصف مذبحًا مثاليًا لهيكل لم يُبن.

وإذا عدنا للهيكل الحقيقى أى هيكل سليمان سيتذكر القارئ أن تخطيطه وزخرفته كانا مستلهمين من الخارج ونفذهما عمال أجانب. ولا ندرى أية رمزية أضفى هؤلاء الأجانب على هذا التخطيط أو هذه الزخرفة، ولا نعرف ما إذا كان بنو إسرائيل تقبلوا هذه الرمزية. ومن العسف أن نفترض أن أجزاء الهيكل الثلاثة كانت تمثل أجزاء العالم الثلاثة: لا شك أن الـ 'دبير' كان رمزيًا، أما ما كان يرمز إليه فنجد له تفسيرًا فى النص، وهى ليست رمزية كونية؛ فهو يرمز إلى السحابة التى تخفى فيها الرب (الملوك الأول ٨: ١٢). ومن المستبعد تمامًا أن ترمز الدعامتان النحاسيتان إلى الشمس والقمر أو إلى الصيف والشتاء أو أن ترمز الشمعدانات العشرة إلى الكواكب الخمسة مرتين أو أن ترمز قواعد الأعمدة للسحب الحبلى بالمطر أو فى القول بأن «بحر» النحاس يمثل مياه النشأة الأولى. ويقال إن هذا «البحر» يقابل الـ 'أبسو' فى معابد الرافدين وهو اسم يرمز أيضًا إلى المحيط الكائن تحت الأرض. ولكن ليست لدينا معلومات وافرة عن كنه هذا الـ 'أبسو' فى المعابد وليست لدينا أية معلومات على الإطلاق عن قيمته الرمزية. ويعرف «بحر» هيكل

سليمان فى العبرية بكلمة 'يَم' وتعنى البحر أو بحيرة أو نهر كبير (كالنيل أو الفرات) ولكنها اتخذت فى العبرية اللاحقة مدلول الحوض أو الراقود أيضًا.

ولو كانت للهيكل ومحتوياته مكانة كونية لظهرت المشكلة اللاهوتية الخاصة بكيفية سكنى الرب فيه والتى سبق أن تناولنا بصورة مختلفة تمامًا، ولوُجد حل المشكلة؛ فكان الرب سيد الكون سيسكن الهيكل الذى كان صورة للكون. إلا أن الفكر الإسرائيلى لم يكن يتحرك بهذه الأنماط، فكان بنو إسرائيل وحتى نهاية المملكة يواجهون مفارقة: فهناك بيت من صنع البشر يسكنه إله لا تسعه للسموات (الملوك الأول ٨: ٢٧) وبالتالى ميزوا بين الهيكل الذى يتعبد فيه البشر، والسماء التى يسكنها الرب (الملوك الأول ٨: ٣٠). فلم يعتقدوا أن الهيكل يمثل الكون ولم تظهر أفكار الرمزية الكونية إلا بعد فترة طويلة.

وإذا لم تكن للهيكل قيمة رمزية فعلينا أن نبحث عن مفتاحه لا فى الأساطير ولا فى علم الكونيات، بل فى تاريخ بنى إسرائيل. فديانة بنى إسرائيل ليست ديانة أساطير أو ديانة تقوم على الطبيعة، بل ديانة تاريخية. فكما كانت الأعياد الدينية الكبرى تذكرة بأحداث الخروج، وكما كان تابوت العهد تذكرة بحلف الرب مع شعبه المختار كان الهيكل تذكرة ورمزًا لاختيار يهوه أورشليم وأسرة داود، ثم للحماية التالية التى أوليت لهذه المدينة ولهذه الأسرة.

(ء) **معارضة الهيكل.** أكدنا فيما سبق على مكانة الهيكل فى حياة بنى إسرائيل الدينية والتوجه الإيجابى الذى اتخذه الأنبياء أنفسهم منه حتى فى لعنهم ما اعتوره من مفاسد. بيد أنه كانت هناك معارضة للهيكل نفسه. فحين أراد داود أن يبنى هيكلاً نقل إليه ناثان رسالة من يهوه يقول فيها إن داود لن يبنى «بيتًا» ليهوه، بل

سيجعل يهوه لداود «بيتًا» (أسرة ملَكية). ولم يحدث أن كان ليهوه بيت منذ أخرج
بنى إسرائيل من مصر ولم يطلب منهم بيتًا (صموئيل الثانى ٧: ٥-٧). ولا يعنى هذا
أن يهوه رفض هيكل داود وتقبل هيكل سليمان من بعده كما فهم شارح صموئيل
الثانى ٧: ١٣ (وكذلك منقح الملوك الأول ٥: ١٩ وأخبار الأيام الأول ١٧: ١٢ و٢٢: ١٠
و٢٨: ٦ وأخبار الأيام الثانى ٦: ٨-٩). بل يعنى أن يهوه لم يكن يريد بناء هيكل على
الإطلاق، بل كان يريد الحفاظ على عادات الصحراء. ونبوءة ناثان تحذف أى ذكر
لحقيقة أن هناك هيكلاً شيد فى شيلوه. لذا يبدو أن بعض بنى إسرائيل رأوا فى بناء
«بيت» ليهوه عملاً يدخل فى باب الكفر واعتبروه خضوعًا لنفوذ ديانة البعل
«القائمة» فى كنعان، ونحن نعلم علم اليقين أن مؤسسة الهيكل واكبها خطر النزعة
التوفيقية فى العقائد وأن هذا الخطر لم يُتفادَ دائمًا كما رأينا.

واستمرت هذه المدرسة الفكرية التى نبذت الهيكل قائمة ولو أنها نادرًا ما تذكر.
والركابيون، تلك الطائفة من الرجعيين اليهويين ممن عاشوا فى خيام ولم يبنوا
لأنفسهم بيتًا (إرمياء ٣٥)، رأوا ألا داعى لبناء بيت لإلههم، وعندما فروا إلى
أورشليم بحثًا عن ملاذ لم يحضروا صلوات الهيكل إلا بعد أن أقنعهم إرمياء
بحضورها (إرمياء ٣٥: ٢). وعندما أعيد بناء الهيكل بعد السبى احتج أحد الأنبياء
قائلاً: «هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: «السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّ وَالأَرْض مَوْطِئُ قَدَمَى. أَيْنَ الْبَيْتُ الَّذِى
تَبْنُونَ لِي وَأَيْنَ مَكَانُ رَاحَتِي؟» (أشعياء ٦٦: ١). والسؤال الموجه فى الملوك الأول ٨:
٢٧ يتلقى إجابة تختلف عن تلك التى وردت فى التثنية وهى: يهوه ليس فى حاجة
لهيكل.

وفى إشارة إلى نبوءة ناثان يستشهد اسطفانوس الشماس صراحةً بأشعياء ٦٦: ١ ويقول أمام اليهود إن «الْعَلِي لاَ يَسْكُنُ فِي هَيَاكِلَ مَصْنُوعَةٍ بِالأَيَادِى» (أعمال الرسل ٧: ٤٨). والمسيح عيسى نفسه متهم بأنه قال: «إِنِّي أَنْقُضُ هَذَا الْهَيْكَلَ الْمَصْنُوعَ بِالأَيَادِى وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أَبْنِي آخَرَ غَيْرَ مَصْنُوعٍ بِأَيَادٍ» (مرقس ١٤: ٥٨). والحقيقة أنه ورد عنه فى يوحنا ٢: ١٩ أنه قال: «انْقُضُوا هَذَا الْهَيْكَلَ وَفِي ثلاَثَةِ أَيَّامٍ أُقِيمُهُ». إلا أن هذا المبشر يفسر قائلاً إنه «كان يتحدث عن هيكل جسده». وكان السبب فى انتهاء الاقتصاد القديم أنه نُسخ، فامتيازات الهيكل المادى من أنه مقعد حضور الإله وعلامة اختياره شعبه انتقلت لجسد «الكلمة» التى تجسدت لحمًا والتى صارت منذ ذلك الوقت «المكان» الذى نرى فيه «حضور الرب وخلاصه».

الفصل الرابع

مركزية الديانة

أصبح هيكل أورشليم بمرور الوقت المكان الوحيد الذى يجوز فيه شرعًا أداء العبادات التى تصحبها قرابين؛ وتم تدميره فى سنة ٧٠م. وحُرمت اليهودية منذ ذلك الحين من كل من المذبح والقربان. إلا أن الهيكل لم يكتسب هذه المكانة الفريدة بين ليلة وضحاها؛ بل سبقت ذلك سنوات طويلة من الصراع الشاق ضد المقادس المنافسة وضد التيار المؤيد للا مركزية.

١. المقدِس المركزى أم المقدِس الوحيد؟

كان هناك العديد من المقادس فى فلسطين فى عصر القضاة وفى أوائل عصر المملكة، وحتى «الأماكن المرتفعة» كانت تعتبر مؤسسات شرعية؛ لكن هذا لا يعنى أن أماكن العبادة المختلفة هذه كانت كلها متساوية فى المكانة. وكان هناك رباط دينى يحفظ تماسك اتحاد الأسباط، وعندما شاركت الأسباط كلها فى ديانة واحدة فى مقدِس مركزى كان وجودهم شاهدًا على هذا الرباط الدينى ومؤكدًا إياه. ومن المؤكد تقريبًا أن هذه الاجتماعات كانت تعقد فى البداية فى شكيم لأنها المكان الذى أبرم الأسباط فيه حلف اتحادهم. أما مكان العبادة فتغير بانتقال التابوت إذ كان التابوت رمز حضور الرب وسط شعبه. ويشير المنقح التثنوى لسفر يشوع ٨: ٣٣ إلى وجود التابوت فى شكيم ولكن من المؤكد أنه أودع فى مبنى بشيلوه فى عصر القضاة،

والأرجح أنه ظل بشيلوه لبعض الوقت آنـذاك لأن الأسـباط كانـوا يتجمعـون بهـا ويحجون إليها منذ أقدم العصور. ونظـرًا لأن المـكان الذى أودع فيـه التـابوت كان المقدِس المركزى بالنسبة للأسباط ظهرت سلـسلة مـن المـشكلات كان لا بـد مـن مواجهتها بعد أن أسر الفلسطينيون التابوت وفككوا هيكل شيلوه، فأين يذهب بنو إسرائيل لأداء عباداتهم الجماعية «أمام يهـوه»؟ ويبـدو أن جبعـون اتخـذت مكانـة شيلوه فى تلك السنوات الأليمة. فورد فى صموئيل الثانى ٢١: ٦ (تم تـصحيحها بمـا يتفق والنسخة اليونانية) أن مقدِس جبعون كان يقع على «جبل يهوه»، ومما يذكر أن سليمان فى مستهل عهده ذهب أولاً إلى جبعون ليقدم قربانًا بها وهناك تلقى رسالة إلهية، ويرد ذكر جبعون فى النص نفسه باعتبارها «المرتفعة العظمى» ((الملوك الأول ٣: ٤-١٥). وإذا ربطنا بين مرتفعة جبعون ومقدِس المصفاة فى بنيامين كمـا ذهـب البعض يلاحظ أنها كانت مكانًا مهمًا فى عهد كل من صـموئيل وشـاول (صـموئيل الأول ٧: ٥ وما بعدها و١٠: ١٧) أى بعد دمار شيلوه. وأخيرًا فإن أخبار الأيـام الأول ١٦: ٣٩ و٢١: ٢٩ وأخبار الأيام الثانى ١: ٣ كلها تؤكد أن «خيمة الاجتمـاع» أودعـت جبعون؛ فهل هذه رواية محرفة عن السنوات التى كانت جبعون فيهـا مقـدِس بـنى إسرائيل المركزى لفترة قصيرة؟

لم يكن المقدِس المركزى للأسباط المقدِس الوحيد. وتضم كتب التـاريخ شـواهد على أن ديانة يهوه كانت تمارس فى مناطق عدة فى وقت واحد. ولم نتناول فى الفصل الثانى سوى أهم هذه المقادس أو تلك التى توفر لدينا أكبر قدر من المعلومات عنها، ولكن لو أمكن استعمال الشواهد المتوفرة فى العهد القـديم لأمكـن وضـع قائمـة أطول كثيرًا ودون أن تكتمل. فبعد الغـزو أسـكن بنـو إسرائيـل إلههـم القـوى فى

العديد من مقادس الكنعانيين. ومع أن عدد هذه المقادس القديمة ربما ساهم فى مضاعفة عدد المقادس فى إسرائيل فإنه لا يقدم التفسير الجوهرى. فهذا التفسير نجده فى التطور المتتابع للمجتمع. وبعد الاستقرار وهنت الروابط القبَلية وزادت مكانة العشيرة ورسَّخت الجماعات المستقلة أقدامها فى الأرض التى استزرعت؛ وكان لهذه العملية تأثير على الديانة حيث باتت مسألة تهم القرية أو المدينة. وأدت الإقليمية فى السياسة إلى إقليمية فى الدين، وشكلت الأخيرة ثقلاً موازنًا للحركة الساعية لجمع الأسباط حول مركز مشترك للدين والعبادة.

أقر «سفر العهد» الذى كان شريعة اتحاد الأسباط بمشروعية تعدد المقادس. وتستهل هذه المجموعة من التشريعات بتشريع عن المذابح (الخروج ٢٠: ٢٤-٢٦) يجيز تقديم القربان، وبذلك أصبح اكتساب البركة الإلهية ممكنًا حيث يقول يهوه «فِي كُلِّ الأَمَاكِنِ الَّتِي فِيهَا أَصْنَعُ لاِسْمِي ذِكْراً». إلا أن هذا لا يجيز الفوضى فى العبادة العامة؛ فالمذابح وبالتالى المقادس لا يجوز إقامتها فى مواضع تُختار عشوائيًا، بل حيثما يعلن الرب عن حضوره بصورة ما؛ وبذلك نعود إلى قصص التأسيس التى تناولنا من قبل. وتظل هناك حقيقة هى إمكانية وجود مقادس بعدد المواضع التى يدرَك فيها حضور الإله.

٢. هيكل سليمان والمقادس المنافسة

(أ) جاذبية أورشليم. إن مذبح داود بأورشليم يتسق مع هذا التشريع؛ إذ أقيم فى الموضع الذى ظهر فيه ملاك يهوه (صموئيل الثانى ٢٤: ١٦-٢٥). إلا أن داود كان نقل تابوت العهد - تلك الأداة الدينية المقدسة لدى كل الأسباط- إلى أورشليم. وبذلك وصل تراثًا انقطع حين كان التابوت فى أيدى الفلسطينيين. وكان لأورشليم فى ذهنه

أن تخلف شيلوه فى مكانة المقدِس المركزى لبنى إسرائيل. إلا أن هذا الهدف لم يتحقق فى حياة داود؛ فحتى بعد وفاته ظلت جبعون «المرتفعة العظمى» وزارها سليمان حتى قبل أن يقدم القرابين بجوار تابوت العهد (الملوك الأول ٣: ٤-١٥).

لم تصبح أورشليم مدينة إسرائيلية إلا بعد استقرار بنى إسرائيل فى كنعان بفترة طويلة. فغزو داود وشخصيته جعلا منها العاصمة السياسية، ووجود التابوت جعل منها العاصمة الشرعية فى نظر الأسباط. ومع ذلك ظلت أورشليم نطاقًا خاصًا للملك ولم تصبح مركز عبادات الشعب العامة إلا بعد أن بنى سليمان هيكلاً للتابوت. واستدعى سليمان شيوخ بنى إسرائيل لتكريس المقدِس الجديد (الملوك الأول ٨: ١) وتوافد الزوار من أقصى بقاع مملكته «مِنْ مَدْخَلِ حَمَاةَ إِلَى وَادِى مِصْرَ» (الملوك الأول ٨: ٦٥)؛ ومنذ ذلك الحين أخذت جموع الحجيج تتوافد على أورشليم تجذبها عظمة التعبد فى بنائها المهيب الذى كان مفخرة الشعب.

(ب) **انشقاق يربعام دينيًا**. كانت جاذبية أورشليم باعتبارها المركز الدينى تعنى وجود مركزية ما للديانة، وترتبت عليها نتيجة أخرى أيضًا حيث عززت الوحدة السياسية للمملكة. لذا فإن الانقسام السياسى الذى وقع بعد انسحاب أسباط الشمال عقب وفاة سليمان تلاه شقاق سياسى. والدافع الذى أدى إلى هذا الشقاق يرد فى كلمات على لسان يربعام: «إِنْ صَعِدَ هَذَا الشَّعْبُ لِيُقَرِّبُوا ذَبَائِحَ فِى بَيْتِ الرَّبِّ فِى أُورُشَلِيمَ يَرْجِعْ قَلْبُ هَذَا الشَّعْبِ إِلَى سَيِّدِهِمْ إِلَى رَحُبْعَامَ مَلِكِ يَهُوذَا» (الملوك الأول ١٢: ٢٧). ولوقف هذا المد «عَمِلَ عِجْلَى ذَهَبٍ، وَقَالَ لَهُمْ: 'كَثِيرٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَصْعَدُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ. هُوَذَا آلِهَتُكَ يَا إِسْرَائِيلُ الَّذِينَ أَصْعَدُوكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ'.

وَوَضَعَ وَاحِدًا فِي بَيْتِ إِيلَ وَجَعَلَ الآخَرَ فِي دَانَ ... وَكَانَ الشَّعْبُ يَذْهَبُونَ إِلَى أَمَامِ أَحَدِهِمَا حَتَّى إِلَى دَانَ» (الملوك الأول ١٢: ٢٨-٣٠).

لم يكن هذا تغييرًا فى الديانة، فالإله الذى دعا يربعام أتباعه لعبادته كان يهوه الذى أخرج بنى إسرائيل من مصر. وتكمن البدعة فى الرمز الدينى فى «العجلَين الذهبيين». إلا أن كلمة 'عِجِل' التى تعنى «عِجل» قد تعنى الثور الفتى أيضًا وهو المعنى المقصود هنا. وكانا صنمين خشبيين مطليين بالذهب. ومن المؤكد أن هذين الوثنين لم يكن يقصد بهما أصلاً أن يجسدا يهوه. فالحيوان المقدس فى الديانات البدائية فى آسيا الصغرى والرافدين ومصر لا يمثل الإله ولا يلتبس مع الإله؛ بل يجسد صفاته أو مجرد زخرفة تزين عرشه أو دعامة له. وهناك أمثلة عديدة باقية لآلهة تمتطى الحيوان الذى يرمز إليها. وكان هيكل أورشليم يضم التابوت، وكان الكروبان فوقه يمثلان عرش يهوه؛ واحتاج يربعام إلى شىء مماثل للمقادس التى بنى، فجعل من «عِجْلَى الذَّهَب» عرشًا للإله الخفى. وربما كان بذلك يبعث الحياة من جديد فى تراث قديم خاص بأسباط الشمال؛ فمن الواضح أن هناك صلة ما بين الإجراء الذى اتخذ يربعام وقصة العجل الذهبى بسيناء (الخروج ٣٢). فكثيرًا ما افتُرض أن قصة الخروج اختُلقت لدعم الهجوم على ديانة المملكة الشمالية وذلك بلعنها على لسان موسى وعلى لسان الرب نفسه؛ ولكن ربما كانت قصة الخروج تحفظ تراثًا قديمًا حرفته عناصر معادية فى يهوذا فى حقبة لاحقة. وبعض الجماعات التى تدعى أنها من نسل أهارون ربما كان لها ثور يمثل علامة الحضور الإلهى يهديها فى تيهها (الخروج ٣٢: ١، ٤ والملوك الأول ١٢: ٢٨) كما كانت الجماعات التى تنتسب لموسى لديها التابوت يسبقها ويحدد منازل رحلتها (العدد ١٠: ٣٣-٣٦).

وفكرة أن إجراءات يربعام لم تنطو على التخلى عن اليهودية أثبتتها حقيقة فحواها أن أقدم النصوص ليست كلها داحضة لها؛ فإيليا وياهو شنا حربًا لا هوادة فيها على الوثنية فى إسرائيل ولكن لم يتفوه أى منهما بكلمة عن «عِجْلَى الذَّهَب» (انظر الملوك الثانى ١٠: ٢٩). وكذلك عاموس الذى كان يعظ فى بيت إيل لم يلفظ بكلمة واحدة ضد الصنم المنصوب أمامه مع أنه أدان المفاسد الأخلاقية فى إسرائيل. ومع ذلك كان اختيار الثور وإن اعتبر مجرد قاعدة للحضور الخفى ليهوه له مخاطره. فالثور الذى كان يرمز للإله الكنعانى العظيم بعل والاكتشافات التى تمت براس شمرة ثرية بالمعلومات حول هذه المسألة. ومهما قيل عن الطبقة المتعلمة فإن جموع الشعب خلطت بين ثور يهوه وثور بعل كما خلطوا بين يهوه والوثن الذى يرمز لحضوره؛ وبذلك فتح الباب للنزعة التوفيقية فى العقائد وللوثنية. ومن هنا كان رد فعل اليهوديين الذين ثبتوا على دينهم، وينبئنا التراث أن أخيا نبى شيلوه المعاصر ليربعام أدان هذه «المسبوكات» (الملوك الأول ١٤: ٩). ويقول هوشع المعاصر لعاموس إن «عجل السامرة» ليس إلهًا بل صنمًا من صنع البشر (هوشع ٨: ٥-٦ وانظر ١٠: ٥) وإن البشر يقبّلون العجول كرموز للعبادة (هوشع ١٣: ٢) كما فعل غيرهم مع تمثال بعل (انظر الملوك الأول ١٩: ١٨). ويصدر المنقح التثنوى لسفرى الملوك الحكم نفسه ويقول إن بنى إسرائيل كانوا يقدمون القرابين لثيران دان وبيت إيل وكأنها آلهة (الملوك الأول ١٢: ٣٢) وخطيئة يربعام الكبرى التى تبعه فيها كل من خلفوه (انظر الملوك الثانى ١٠: ٢٩) وكل الشعب (الملوك الثانى ١٧: ٢٢) تمثلت فى إقامة هذه الأصنام.

(ج) **دان وبيت إيل**. لم يكن يربعام يريد سوى إقامة مقدسين منافسين لأورشليم، وكان اختياره دان وبيت إيل يتسم بالمكر. فالبلدتان تقعان على الحدين الشمالى والجنوبي من مملكته. وكان المخطط لدان القريبة من أحد منابع نهر الأردن أن تخدم أسباط أقصى الشمال التى كانت تميل دومًا للعزلة، ولبيت إيل القريبة من الحدود الجنوبية أن تجتذب الحجيج وهم فى طريقهم إلى أورشليم. كما أن كلاً من دان وبيت إيل كان لهما فى تراث بنى إسرائيل أحقية أقدم من أورشليم. فكانت دان مقدِسًا يرجع إلى عصر القضاة، وكان لا يزال يتولى خدمتها نسل موسى؛ ويمكن تعقب نشأة بيت إيل كمكان للعبادة حتى إبراهيم، وكان حفيد أهارون يتولى حراسة تابوت العهد فيها (القضاة ٢٠: ٢٨).

ومع أننا نعرف أن أحد «عِجْلَى الذَّهَب» أودع المقدِس فإننا لا نعرف أية تفاصيل عن نسق العبادة فى دان فى عهد يربعام أو عن التاريخ اللاحق للمقدِس. ويصب عاموس لعناته على دان ومعها السامرة وبئر سبع، ويتحدث منقح سفر القضاة ١٨: ٣٠ عن استمرار كهانة من أصل موسوى فيها «إِلَى يَوْمِ سَبْىِ الأَرْضِ»؛ وسُبى أهالى دان بعد غزو الجليل على يد تيجلاث بيلصر الثالث فى سنة ٧٣٣-٧٣٢ ق.م (انظر الملوك الثانى ١٥: ٢٩) ولكن كانت دان آنذاك فقدت مكانتها كمقدِس رسمى للمملكة منذ عهد بعيد.

ومعلوماتنا عن بيت إيل أفضل بعض الشىء. فكان للموضع قدسية بسبب ذكرى إبراهيم ويعقوب حتى قبل أن ينشئ يربعام فيها مقدِسًا (بِيت باموت : ومعناها الحرفى 'هيكل المرتفعات'، وصيغة الجمع فيها ليست أغرب منها فى اسم المكان «بِيت باموت» الذى ورد فى نصب ميشع). وهناك ما يدعو للبحث عن موقع الهيكل خارج

البلدة بمسافة بعيدة بعض الشيء أى فى برج بيتين حيث أقيمت كنيسة بيزنطية على أطلال معبد وثنى يرجع إلى القرن الثانى الميلادى. وكان فى المقدِس مذبح بالطبع (الملوك الأول ١٣: ١ وما بعدها والملوك الثانى ٢٣: ١٥ وما بعدها) وترجع الرؤية فى عاموس ٩: ١ والتى أعلنت لأول مرة فى بيت إيل أن هذا المذبح كان أمام باب أو ظلة ذات أعمدة. وكهيكل سليمان فى أورشليم بنى مقدِس يربعام بأمر من الملك، وهو الذى عين فيه الكهنة ونظم شؤون الدين (الملوك الأول ١٢: ٣١-٣٢)؛ فكان هيكلاً تابعًا للدولة أو «مقدِسًا ملكيًا» عمل فيه عاموس بالوعظ (عاموس ٧: ١٠ وما بعدها). ونجا هذا المبنى من الدمار الذى حاق بالمملكة الشمالية إذ ورد فى الملوك الثانى ١٧: ٢٨ أن أحد الكهنة الذين رُحلوا أعاده ملك أشور إلى بلدته ليعلم المهاجرين الجدد تعاليم ديانة يهوه، واستقر فى بيت إيل. وتم تفكيك مذبح بيت إيل و «المرتفِعة» التى بناها يربعام على يد يوشيا ضمن إصلاحاته الكبرى (الملوك الثانى ٢٣: ١٥).

(ء) **مقادس أخرى.** لم تحلّ دان أو بيت إيل مقدِسا مملكة إسرائيل الرسميان ولا أورشليم المقدِس الرسمى لملك يهوذا محل مراكز العبادة الأخرى. فاستمر كل فرد فى التردد على «مرتفعة» بلدته، وواصلت المقادس القديمة التى ترجع إلى حقبة ما قبل المملكة اجتذاب الحجيج، وهو ما نعرفه من التنقيح التثنوى لسفرى الملوك حيث تردد الملاحظات التى تقدم لكل عهد فى إسرائيل ويهوذا عبارة أن «المرتفعات لم تختف»، ونعرفه كذلك من الأنبياء حيث يتهمون بنى إسرائيل بالاستمرار فى التردد على بئر سبع (عاموس ٥: ٥ و٨: ١٤) وعلى الجلجال (هوشع ٤: ١٥ وعاموس ٤: ٤ و٥:

٥). ومن عاموس ٧: ٩ إلى حزقيال ٧: ٢٤ يصب الأنبياء لعناتهم على «مقادس» بنى إسرائيل.

٣. الإصلاحات الرامية إلى المركزية

حتى فى مواجهة كل أماكن العبادة العديدة هذه كان هيكل أورشليم يستعيد مكانته الرفيعة. وباعتباره مقدِس الدولة الرسمى بالعاصمة كان دائمًا يمثل المركز الدينى لمملكة يهوذا، وعلى الرغم من وجود هيكل رسمى منافس له فى بيت إيل فإنه واصل اجتذاب المؤمنين من مملكة إسرائيل. وحتى بعد دماره ظل الحجيج يتوافدون عليه من الشمال لتقديم القرابين بين أطلاله (إرمياء ٤١: ٥).

وحاول ملكان من ملوك يهوذا أن يجعلوا من هيكل أورشليم لا المقدِس المركزى للشعب وحسب، بل المقدِس الأوحد الذى يمكن أداء العبادات الجماعية فيه. ويثنى سفرا الملوك على حزقيا لإزالته المرتفعات (الملوك الثانى ١٨: ٤)، وفى الخطبة التى يورد السفران على لسان كبير حجاب سنحاريب يقولان إن حزقيا «أَزَالَ مُرْتَفَعَاتِهِ وَمَذَابِحَهُ، وَقَالَ لِيَهُوذَا وَلأُورُشَلِيمَ: أَمَامَ هَذَا الْمَذْبَحِ تَسْجُدُونَ فِي أُورُشَلِيمَ؟» (الملوك الثانى ١٨: ٢٢ وأشعياء ٣٦: ٧). ولا مبرر للشك فى هذه المعلومات، فحزقيا تعلم درسًا من دمار المملكة الشمالية وأراد أن يقوى الشعب ويوحده بالعودة إلى التراث؛ وكان العمل على مركزية الديانة فى أورشليم تحت عينيه عنصرًا واحدًا فى هذه السياسة. ويروى كاتب أخبار الأيام تاريخ هذه الحركة الإصلاحية فى ثلاثة إصحاحات (أخبار الأيام الثانى ٢٩-٣١) ويفسح لها مجالاً أكبر مما يفسح لإصلاحات يوشيا ولو أن روايته مستوحاة من الأخيرة. ويقول إن حزقيا طهر الهيكل واحتفل بفصح مهيب وأعاد تنظيم رجال الدين؛ والمعلومات التاريخية

التى يورد سفرا الملوك كإزالته المرتفعات تكاد تضيع فى خضم هذا الوصف المسهب (أخبار الأيام الثانى ٣١: ١). ومع ذلك ماتت إنجازات حزقيا بموته، وأعاد خليفته منسَّى المرتفعات كما كانت (الملوك الثانى ٢١: ٣).

كانت ثانية المحاولات الرامية إلى مركزية الديانة فى أورشليم فى عهد يوشيا وشكلت بدورها جزءًا من حركة كبرى للإصلاح الدينى (الملوك الثانى ٢٣). وتاريخيًا هناك شواهد على هذه الحركة الإصلاحية تفوق الشواهد على تلك التى ينسب كاتب أخبار الأيام لحزقيا. فعندما كانت إمبراطورية أشوربانيپال فى طور التفكك حاول يوشيا الخلاص من نير أشور وسعى إلى استعادة استقلال يهوذا من جديد. وصاحب الحركة القومية رفض للعادات الدينية المستعارة من أشور بل نبذ لكل الديانات الدخيلة كديانة بعل وعشتارت وغيرها التى شوهت ديانة يهوه الإله القوى. ولضمان مركزية عقيدة يهوه جمع يوشيا «جَمِيعِ الْكَهَنَةِ مِنْ مُدُنِ يَهُوذَا ... مِنْ جَبْعَ إِلَى بِئْرِ سَبْعٍ» وهدم المقادس المحلية أى «المرتفعات» (الملوك الثانى ٢٣: ٥، ٨-٩ حيث يتبين بوضوح تام أن النص يشير إلى مقادس يهوه وكهنته إذ يُدعون للانضمام إلى «إخوتهم» فى أورشليم). وشملت الإصلاحات أرض المملكة الشمالية السابقة أيضًا، ولا شك أن مقدِس بيت إيل هدم إلا أن التفاصيل الواردة فى الملوك الثانى ٢٣: ١٥-٢٠ يبدو واضحًا أنها مستوحاة من مِدراش الأنبياء التى أدخلت فى قصة يربعام فى الملوك الأول ١٣. واحتُفل بإتمام الإصلاحات فى فصح مهيب حضره الشعب كله فى أورشليم؛ وكان ذلك نتيجة طبيعية لمركزية العبادة (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣). وكان هذا فصح سنة ٦٢١ ق.م. إلا أن الإصلاحات سرعان ما تبددت، فعقب موت يوشيا فى مجدّو فى سنة ٦٩٠ ق.م سقطت البلاد مرة أخرى تحت السيطرة

الأجنبية المصرية أولاً ثم البابلية. وعادت أخطاء الماضى من توفيق بين المعتقدات فى الهيكل والديانات الدخيلة وإحياء مقادس البلاد (إرمياء ٧: ١-٢٠ و١٣: ٢٧ ومواضع أخرى). وفى الفترة الفاصلة بين حصارى أورشليم تنبأ حزقيال بنزول العقاب على جبال إسرائيل ودمار مرتفعاتها (حزقيال ٦: ١-٦، ١٣). ويبدو أن الوضع فى يهوذا لم يتغير إبان السبى. وبعد العودة بقليل لعن أحد أنبياء مدرسة أشعياء معاصريه وأسلافهم ممن كانوا يحرقون البخور فوق الجبال (أشعياء ٦٥: ٧). ومن سنة ٥٨٦ ق.م فصاعدًا ظل الهيكل أطلالاً، ومع أن الحجيج ظلوا يفدون إلى موضعه (انظر إرمياء ٤١: ٤-٥) ويقدمون القرابين فيه على الأرجح يبدو أن الظروف التاريخية أنهت إصلاحات يوشيا. إلا أن فكره انتصر فى النهاية. فالجماعة التى عادت من السبى لم يكن لها مقدِس فى يهوذا سوى هيكل أورشليم بعد أن أعيد بناؤه. ويرجع ذلك إلى أن الإصلاحات كانت تقوم على تشريع مكتوب عاش زمنًا أطول ممن عارضوه، ألا وهو سفر التثنية.

٤. التثنية

ورد فى سفرى الملوك أن إصلاحات يوشيا كانت نتيجة لاكتشاف «سفر الشريعة» فى الهيكل وتطبيق الملك أحكامه (الملوك الثانى ٢٢: ١--٢٣: ٣ وانظر ٢٣: ٢١). وبدأت الإصلاحات وفقًا لأخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ٣٤-٣٥) فى السنة الثانية عشرة من عهد يوشيا، ولم يكن اكتشاف الشريعة فى السنة الثامنة عشرة سوى بداية للمرحلة الثانية منها. وهذا التدقيق الإضافى فى أخبار الأيام يستحق الثناء. فكان التوقيت الذى شن فيه يوشيا هجومه على العقائد الدخيلة عندما تخلص من سيطرة الأشوريين، ويرجح أنه أعلن الثورة قبل وفاة أشوربانيبال فى سنة ٦٢٧-٦٢٦ ق. م.

أو بعدها مباشرةً. أما هدم المرتفعات التى كان يُعبد فيها يهوه ومركزيـة الكهنـوت والعبادات فى أورشليم فمن الواضح أنهما استلهما من التثنية وهى «سفر الـشريعة» نفسه الذى عثر عليه فى الهيكل فى سنة ٦٢١ ق.م.

ظل النقاد لمدة طويلة يميلون لفكرة فحواها أن هذا «الكشف» كان خدعة دينية وأن التثنية دونت لإثبات شرعية إصلاحات يوشيا؛ وهو رأى تم التخلى عنه حاليًا. ومن المؤكد أن العمل يرجع إلى عصر أقدم، ويبدو أن الدراسات المتأخرة أثبتت أنه مجموعة من المواريث اللاوية نشأت فى المملكة الشمالية وجىء بهـا إلى يهـوذا بعـد سقوط السامرة؛ إلا أن هذا التأكيد لا يصدق بالضرورة على كل حكم من أحكامـه، والتشريع الذى يصر على مقـدِس واحـد يحتـاج لدرس متـأنٍ على حـدة. وزرد هـذا التشريع فى الإصحاح ١٢ الذى يتسم أسلوبه بشىء من التغـير يـساعدنا على إدراك أنه ينقسم إلى شطرين، الشطر الأول (١٢: ١-١٢) بصيغة الجمع ويستن تشريعًا عامًـا لبنى إسرائيل بهدم كافة أماكن العبادة فى كنعان وقـصر أداء شـعائر عبـاداتهم على «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكُمْ مِنْ جَمِيعِ أَسْبَاطِكُمْ لِيَضَعَ اسْمَهُ فِيهِ سُـكْنَاهُ». أمـا الشطر الآخر (١٢: ١٣-٣١) فبصيغة المفرد ويـضم سلـسلة مـن الأحـكام الخاصـة: «اِحْتَرِزْ مِنْ أَنْ تُصْعِدَ مُحْرَقَاتِكَ فِى كُلِّ مَكَانٍ تَرَاهُ. بَل فِى المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الـرَّبُّ فِى أَحَدِ أَسْبَاطِكَ. هُنَاكَ تُصْعِدُ مُحْرَقَاتِكَ» (ف ١٣-١٤)؛ يليها أحكام خاصـة بالعـشور والتقدمات.

والشطر الثانى الذى يرد بصيغة المفرد يحـرم على بـنى إسرائيـل دخـول المقـادس الكنعانية، إلا أن الشطر الأول الذى يرد بصيغة الجمـع يـضيف إلى ذلـك الالـتزام بهدم هذه المقادس؛ فيبدو أن الشطر الأول دوِّن فى تـاريخ لاحـق. وإذا نحينـا هـذه

التفرقة جانبًا نجد أن التشريع الوارد فى الشطرين واحد فى جوهره: فليس لبنى إسرائيل سوى إله واحد، وليس لهم أن يتخذوا سوى مقدِس واحد ومذبح واحد. وهذه فكرة جديدة يمكن إدراكها بمقارنة الفقرة الثامنة «بسفر العهد» الذى يجيز إقامة مذبح حيثما ثبت حضور الإله (الخروج ٢٠: ٢٤) أو بالعادة القديمة التى تساوى ذبح أى حيوان بالقربان (وبالتالى بالحاجة إلى مذبح، انظر صموئيل الثانى ١٤: ٣٢-٣٥). ونظرًا للحكم بعدم جواز أكثر من مذبح واحد فإن تشريع التثنية نفسه يجيز ذبح الحيوانات للطعام بدون أية طقوس دينية، مع الإبقاء على تحريم تناول دمها (التثنية ١٢: ١٥-١٦، ٢٠-٢٥).

قضى للمقدِس الأوحد أن يكون فى «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ يهوه لِيَضَعَ اسْمَهُ فِيهِ سُكْنَاهُ» وإذا نحينا التثنية ١٢ جانبًا نجد أن العبارة تتكرر من حين لآخر فى بقية التثنية. ومن الواضح أن هذا «المكان» فى عصر إصلاحات يوشيا وفى الكتابات اللاحقة التى قامت على التثنية كان أورشليم ولكن دون النص عليه صراحةً، ما قد يرجع إلى أن السفر قُدم على لسان موسى فلم يكن من الممكن ذكر أورشليم بالاسم. لكن هناك احتمالاً آخر؛ فربما كانت العبارة تشير أصلاً إلى مقدِس مركزى فى المملكة الشمالية (منشأ التثنية) كشكيم أو بيت إيل التى كان عمالها يريدون أن يجعلوا منها المقدِس الأوحد فى إسرائيل. والأمر يصعب حسمه ولكل من الاحتمالين وجاهته. وهناك بديلان: أولهما أن إصلاحات حزقيا (الملوك الثانى ١٨: ٤) استقت بعض الحوافز من هذا التشريع الذى صاغه اللاويون فى الشمال وأتوا به إلى أورشليم بعد ٧٢١ ق.م؛ وإن صح ذلك فإن فقرات التثنية ١٢: ١-١٢ التى تصر على إلغاء أماكن العبادة الأخرى لابد أن أضيفت بعد هذه الإصلاحات. والبديل الآخر

أن التشريع الذى يقضى بألا يكون هناك سوى مقدِس واحد كان انعكاسًا لإصلاحات حزقيا وأضيف فى عهده إلى المواريث التى نشأت فى الشمال وجُمعت بأمر من الملك (كبعض مجموعات الأمثال، انظر الأمثال ٢٥: ١)؛ وإن صح هذا الاحتمال فإن عبارة «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ يَهوَه» كانت تشير دومًا إلى أورشليم، والشطر الذى ورد بصيغة الجمع (التثنية ١٢: ١-١٢) لم يكن سوى تنقيح لاحق قد يتصل بإصلاحات يوشيا. وهناك ثلاثة آراء تؤيد البديل الثانى؛ الأول أن قصة إصلاحات حزقيا ليست بها أية إشارة إلى أى تشريع سابق؛ فى حين أن رواية إصلاحات يوشيا بها مثل هذه الإشارات؛ ثانيًا إن صدقت هذه الفرضية فإن إصلاحات حزقيا تصبح مجرد سياسة ملَكية ترمى إلى تأسيس مملكة قوية موحدة. ثالثًا يبدو أن عبارة «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ يهوه لِيَضَعَ اسْمَهُ فِيهِ سُكْنَاهُ» ترتبط بلاهوت هيكل أورشليم.

جُمع سفر التثنية بصيغة أو بأخرى فى عهد حزقيا ولكنه نُسى أو فُقد أو أخفى إبان ردة منسَّى التوفيقية وأعيد اكتشافه فى عهد يوشيا؛ وهذا الاكتشاف إما دفع بحركة الإصلاح الكبرى قدمًا (الملوك) أو أمدها بدعم من التراث (أخبار الأيام).

٥. المقادس الأخرى خارج أورشليم

دام تأثير التثنية لمدة أطول من الإصلاحات التى أوحت بها وأملت مفاهيمها التوجه الدينى لمن رُحلوا إلى بابل. فلم يبن المسبيون مقدِسًا فى تلك الأرض الغريبة وظلت أفكارهم وآمالهم منصبة على أورشليم (المزامير ١٣٧). والحكاية التى وردت فى عزرا ٨: ١٥-٢٠ يفسرها البعض بأنها تدل على وجود مكان للعبادة فى بابل، ويسير هذا الرأى على النحو التالى: عندما أعد عزرا قافلته وجد أن لديه كهنة وعوام

وليس لديه لاويون؛ فطلب بعض اللاويين من إدّو الذى كان يعيش مع إخوته فى كسِفيا فأعطاه فرقة كاملة. ويستنتج بعض الباحثين من ذلك أن هذه المنطقة الآهلة باللاويين كانت مكان عبادة. إلا أن مجرد إطلاق تسمية 'مَقوم' على كسِفيا لا يكفى لإثبات أنها كانت «موضعًا مقدّسًا»، ووجود عدد كبير من اللاويين فيها قد يفسَّر بأن المسبيين عاشوا فى جماعات أسرية وفقًا لمنشأهم؛ وليس هناك ما ينبئنا بأن من الكهنة من جاء من كسفيا.

ولم يكن لجماعة ما بعد السبى فى فلسطين مقدِس غير أورشليم، إلا أننا نعلم أن كان ثم مقدِسان ليهوه خارج فلسطين فى ذلك العصر أحدهما بفيلة والآخر فى ليونتوپوليس؛ كما كان هناك هيكل السامريين المنشقين بفلسطين نفسها خارج منطقة يهوذا.

(أ) **هيكل فيلة**. فى فيلة على حدود مصر الجنوبية وجدت مستعمرة عسكرية تمركز بها مرتزقة يهود فى تاريخ غير معلوم، ربما فى القرن السادس قبل الميلاد. ومعلوماتنا عنهم مستقاة من بضع برديات ترجع إلى القرن الخامس، ونعرف منها أنهم كانوا يتحدثون الآرامية لا العبرية وأنهم كانوا يعتنقون ديانة توفيقية حرمها الأنبياء. وما يهمنا هنا مقدِسهم. كان لهم مقدِس لياهو (يهوه) وجد قبل غزو قمبيز فى سنة ٥٢٥ ق. م. وموضعه فى فيلة غير معلوم بدقة، ولا نعرف عن تخطيطه شيئًا. وكان يسمى بالآرامية 'إجورا' وهى كلمة مستعارة من كلمة 'إكورّو' الأكدية بمعنى «معبد». وفى سنة ٤١٠ ق. م. انتهز كاهن مصرى من كهنة الإله خنوم الإله الكبش راعى فيلة فرصة غياب المرزبان فى زيارة لبلاط فارس وأقنع الحاكم المحلى بإزالة هيكل ياهو. فطلب اليهود من بجواش والى يهوذا ويوحانان كبير كهنة أورشليم

(انظر نحميا ١٢: ٢٢-٢٣) أن يتدخل لصالحهم، ولكنهم لم يتلقوا ردًا على طلبهم. وبعد ثلاث سنوات لجأوا لبجواش مرة أخرى وكتبوا لاثنين من أبناء سَنبلاط الذى كان واليًا على السامرة حين كان نحميا واليًا على يهوذا. وفى هذه المرة تلقوا ردًا جاء فى صورة مذكرة أرسلت مع رسول، وكان على الرسول أن يطلب من مرزبان مصر الإذن بإعادة بناء الهيكل لتقديم التقدمات وإحراق البخور فيه. إلا أن هذه الوثيقة لا تشير إلى المحرقات التى كان اليهود ذكروا تحديدًا فى طلبهم. ورُمم الهيكل وورد ذكره فى وثيقة ترجع إلى سنة ٤٢٠ ق. م. وبعد بضع سنوات وعقب انتهاء الحكم الفارسى لمصر بفترة قصيرة تفرق المستعمرون اليهود بفيلة واختفى الهيكل.

من الواضح أن هؤلاء اليهود إما كانوا يجهلون تشريع التثنية الذى يحرم إقامة مقادس خارج أورشليم أو كانوا يتجاهلونه. وظهرت عدة تفسيرات. فذهب البعض إلى أن هذه الجماعة جاءت من المملكة الشمالية قبل إصلاحات يوشيا، وهو تاريخ هناك أسباب أخرى تجعله مبكرًا جدًا، ولا يفسر لماذا كانوا يعتبرون أنفسهم يهودًا أى «يهوذيين» أو لماذا أرسلوا أول نداء لهم إلى والى يهوذا وللكاهن الأكبر بأورشليم. ومن الآراء المتأخرة أنهم جاءوا من منطقة يهوذية ما بشمال سوريا - بجوار يعودى أو سنجرلى الحالية - حيث أقام سليمان نقطة حدودية لإمبراطوريته؛ وعرف وجود هذه النقطة الحدودية من النقوش المسمارية. وعلى الرغم من بعض المصاعب التاريخية فإن هذه الفرضية قد تفسر اسم «اليهوذيين»، ولكنها لا تفسر سبب لجوئهم لوالى يهوذا. والحل الوحيد المتبقى أن تكون هذه الطائفة جاءت من يهوذا نفسها ورحلت عنها عندما توقف تطبيق أحكام التثنية المعلنة حديثًا آنذاك عقب فشل إصلاحات يوشيا. ومارس هؤلاء اليهود الدين الشعبى كما وصفه إرمياء

وحزقيال وأداناه إبان سقوط أورشليم وإبان السبى. فلم يعلموا بالتغيرات التى طرأت منذ العودة من بابل فأرسلوا إلى الكاهن الأكبر طلبًا لم يروا فيه غضاضة بينما لم يقره كهنة أورشليم الذين كانوا يطبقون تشريع التثنية.

(ب) **هيكل ليونتوبوليس.** من نصوص ليوسفوس ومن فقرة بالمشنا يستدل على وجود هيكل آخر ليهوه فى مصر فى حقبة لاحقة. ومعلومات يوسفوس تتضارب أحيانًا، إلا أنه يقول إنه عقب وفاة الكاهن الأكبر أونيا الثالث (انظر المكابيين الثانى ٤: ٣٣-٣٤) لجأ ابنه أونيا إلى مصر وتولى قيادة فرقة من اليهود فى خدمة بطليموس السادس فيلوميتور وكليوباترا. وكان أونيا هذا قائدًا للمستعمرة العسكرية اليهودية المتمركزة فى ليونتوبوليس أو ربما تل اليهودية، وحصل على إذن الحاكمين ببناء هيكل لليهود على أطلال معبد مصرى مهجور؛ وفيه تمكن من أداء مهام الكاهن الأكبر التى آلت إليه بالوراثة (Josephus, Ant. XIII iii 1-2). وكان هذا الهيكل الذى بنى على غرار هيكل أورشليم أصغر حجمًا وأقل فخامة من الأصل حسب قول يوسفوس (Ant. XIII iii 3) وكان يختلف فى تخطيطه وأثاثه حسب قول بل (Bell., VII x, 3). وقامت على خدمته كهانة شرعية، ولتبرير تصرفه لجأ أونيا إلى نبوءة أشعياء ١٩: ١٩ التى تنبأت بإقامة مذبح فى وسط مصر يكون شاهدًا على 'يهوه سَبَأوت'. ومع أن هذه النبوءة تنتمى إلى ما بعد السبى فإنها لم تبتكر فى عصور المكابيين لتبرير الخطوة التى اتخذ أونيا. وأنشئ هذا الهيكل فى حوالى سنة ١٦٠ ق. م. وظل قائمًا حتى سنة ٧٣م حيث هدمه الروم لأن ليونتوبوليس التى كانت لاتزال تعرف باسم «المنطقة المسماة على اسم أونيا» تحولت آنذاك إلى بؤرة القومية اليهودية (Bell., VII x, 2-4).

حظى هذا الهيكل بازدراء اليهود. ويتهم يوسفوس أونيا بفساد العقيدة، وتشكك المشنا (مِناحوت: ١٣/١٠) فى شرعية القرابين والنذور التى قدمت فى هيكل أونيا. ومع ذلك فمن الغريب أن الأحبار لم يدينوه بالقدر نفسه بمقتضى التشريع الذى يحرم بناء مقادس غير مقدِس أورشليم. ولعلهم كانوا مقيدين فى ذلك بشرعية كهانته غير المشكوك فيها أو ربما أسكتهم نص أشعياء وذكرى مذبح أسباط عبر الأردن الذين ورد فى يشوع ٢٢: ٢٦-٢٨ أنهم سمح لهم بالبقاء «شهودًا» ليهوه؛ بل ربما رأوا أن تشريع التثنية لا ينطبق بالصرامة نفسها على خارج فلسطين، إذ لم يتحدث التثنية ١٢: ١٤ عن «المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ فِى أَحَدِ أَسْبَاطِكَ» إلا فى «الأرض المقدسة» (يلاحظ أن هذا يسرى على يهود فيلة أيضًا). إلا أن أبسط الحلول أن الفضل فى وجود هيكل ليونتوپوليس يعود لغرور أونيا ومخططات بطليموس السياسية وأنه لم يحقق أى جذب يذكر حتى فى الشتات المصرى؛ فلم يعترف له بأية مكانة كبرى ورأى الأحبار فيه مجرد ظاهرة غريبة مكنتهم من استعراض براعتهم فى الفتوى.

(ج) **هيكل جريزيم**. زعم السامريون أنهم يمتلكون «المَكَانِ الذِى اخْتَارُهُ يَهوَه» فى فلسطين نفسها؛ وقالوا إنهم بنوا هيكلاً على جبل جرزيم. ولا أحد يعرف متى بنى. وتقول الرواية السامرية إن هذا الهيكل بناه يشوع وهدمه نبوخذنصر، ثم أعاد بناءه سَنبلاط بعد العودة من السبى. إذن فتاريخه يمشى على غرار تاريخ هيكل أورشليم إلا أن سنبلاط عاش طويلاً بعد العودة إذ عاصر نحميا. ومن الغريب أن يوسفوس يعزو بناء هيكل جرزيم لعصر شخص يسمى سنبلاط ولكن يقال إن سنبلاط هذا جاء بعد قرن من نحميا. ويقول (Ant. XI vii, 2 to viii, 4) إن ابنة سنبلاط تزوجت من

منسَّى الذى كان أخوه كبير كهنة أورشليم وإن منسَّى لاذ بحميه هربًا من انتقادات أخيه وشيوخ أورشليم. ونذر سنبلاط بناء هيكل على جرزيم إذا ما حصل على موافقة من الملك داريوش. ولكن فى أثناء هذه المفاوضات هزم داريوش على يد الإسكندر الأكبر فتخلى سنبلاط عن موالاته للفرس وهرع لإعلان طاعته للإسكندر الذى كان حينئذ يضرب حصارًا حول صور. وعاد سنبلاط ومعه إذن من الغازى وسارع ببناء هيكله وعين منسَّى كاهنًا عليه. من ثم يمكن تحديد تاريخ بنائه بسنة ٣٣٢ ق. م.

وعلى الرغم من جهود بعض المؤرخين لتبرير هذا الزعم فليس فى هذه القصة ما يمكن تصديقه؛ ففى بنائه فى حياة الإسكندر ما يتعارض مع ما ينبئنا به نحميا ١٣: ٢٨ عن أحد أبناء يوياداع الكاهن الأكبر الذى أصبح حمى سنبلاط وطرده نحميا. ومن ناحية أخرى فإذا رفضنا قصة يوسفوس فمن العسف أن نستبقى التاريخ الذى تفترض القصة لبناء هيكل جرزيم كما فعل بعض الباحثين. وربما وجد قبل الإسكندر أو بعده، ولا داعى لربط بنائه بالقطيعة بين السامريين واليهود والتى يعد تاريخها نفسه موضع جدل. وكل ما يمكن قوله إن الهيكل كان قائمًا فى عامى ١٦٧-١٦٦ ق. م. حين كرسه أنطيوكس الشهير لزيوس الأولمبى (كما ورد فى المكابيين الثانى ٦: ٢) أو لزيوس الهيلينى (حسب قول يوسفوس Ant. XIII, v, 5) وهدمه يوحنا هركانوس بعد وفاة أنطيوكس السابع فى سنة ١٢٩ ق.م. (أيضًا حسب قول يوسفوس Ant. XIII, ix, 1). وليس فى أى نص لاحق ما يفيد إعادة بنائه أو حتى وجوده إلا أن الحوار بين يسوع والمرأة السامرية (يوحنا ٤: ٢٠-٢١) يوحى بأن المقدس ظل قائمًا حتى القرن الأول الميلادى على الأقل.

٦. نشأة معابد اليهود

معابد اليهود مبان تقام لا لتقديم القرابين، بل للصلوات وتلاوة الشريعة والتعاليم؛ وظهرت لأول مرة بعد رسوخ اليهودية، وسرعان ما انتشرت فى أرجاء فلسطين وفى الشتات وحتى فى أورشليم نفسها إلى جانب الهيكل. ونشأة معابد اليهود (ولا يهمنا فى هذا المقام سوى نشأتها) يلفها الغموض. والرأى السائد اليوم أنها نشأت فى بابل إبان السبى بديلاً عن الهيكل وأنها دخلت فلسطين على يد عزرا. إلا هناك من يرى أنها نشأت فى فلسطين نفسها بعد عصر عزرا ونحميا بل بعد انتهاء العصر الفارسى. وتعتبرها قلة من الباحثين مؤسسة من أصل فلسطينى وتعود إلى ما قبل السبى، وبالتالى فهى من نتائج إصلاحات يوشيا. ويرى هؤلاء أن أهل الريف حين حرموا من مقادسهم المحلية ومن قرابينهم (باستثناء بضع مناسبات نادرة يذهبون فيها إلى أورشليم فى الأعياد الكبرى) بدأوا يجتمعون فى أيام محددة لأداء العبادات الجماعية ولكن دون تقديم قرابين.

ويرجع هذا التعدد فى الفرضيات إلى عدم وجود إشارات صريحة فى النصوص القديمة. ويستدل من النقوش والبرديات على وجود «أماكن للصلاة» (προσευξη) فى مصر منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد، ويشير يوسفوس (Bell., VIII, iii, 3) إلى وجود معبد بأنطاكية فى عهود خلفاء أنطيوكس الشهير؛ وهذا أقدم شاهد لدينا. وليس من النصوص التوراتية (بما فى ذلك حزقيال ١١: ١٦ أو عزرا ٨: ١٥-٢٠) التى يغلب التدليل بها على وجود أماكن عامة للصلاة فى بابل إبان السبى، ويبدو أن المزمور ١٣٧ يثبت العكس. فالإشارة إلى «بيوت الاجتماع» فى سفر هينوخ الخارجى (٤٦: ٨) ترد عادةً لتأييد الرأى القائل بوجود معابد يهودية فى فلسطين، إلا أن هذا

الشاهد يشير على أبعد تقدير إلى عصر المكابيين. ولا يبقى سوى المزمور ٧٤: ٧-٨: «أَطْلَقُوا النَّارَ فِي مَقْدِسِكَ ... أَحْرَقُوا كُلَّ مَعَاهِدِ اللهِ فِي الأَرْضِ». وكثرة من النقاد يرجعون هذا المزمور إلى عصر المكابيين، إلا أن هذا تاريخ متأخر للغاية، وهذه الفقرة يسهل تفسيرها إذا اعتبرنا أنها تشير إلى هدم الهيكل فى سنة ٥٨٧ ق.م؛ وربما كانت أماكن الاجتماع الأخرى أسلاف المعابد. وعلى أى ليس من اليسير الربط بين هذه المؤسسات وإصلاحات يوشيا، إذ سبق أن رأينا أن المقادس المحلية لم تغلق إلا لفترة قصيرة. فهل لا يمكن أن تكون «أماكن الاجتماع» هذه المقادس المحلية نفسها التى نشطت مرة أخرى إبان سقوط أورشليم؟ فالطابع الوعظى الذى يسم بعض فقرات سفر نحميا لا يعنى بالضرورة أن هذه النصوص دونت لكى تتلى فى المعابد.

إذن فلا سبيل لتحديد التاريخ الدقيق لبدء ظهور معابد اليهود. وربما كان ظهور هذه المؤسسة تدريجيًا تحت ضغط عاملين لعبا دورًا كبيرًا فى يهودية ما بعد السبى أولهما تطبيق التشريع الذى يقضى بوجود مقدِس واحد. وما أن تم الإقرار بذلك أصبح وجود أماكن للصلاة (دون قرابين) خارج أورشليم أمرًا ضروريًا. والعامل الآخر وربما الأهم أن التشريع أصبح أكثر ذيوعًا، ما كان يعنى ضرورة تلاوته بين الجماعات وتلقينها إياه. وكان التلقين فى المعابد لا يقل أهمية عن الصلوات. وكان هذان العاملان نشطين فى فلسطين وفى الشتات على السواء، ووجود أول معبد يهودى نعرفه فى مصر مجرد مصادفة. وفى روايته عن عهد يوشافاط يحدثنا أخبار الأيام الثانى ١٧: ٧-٩ عن إيفاد العوام واللاويين والكهنة ومعهم سفر الشريعة لتعليم الناس فى مختلف بلدات يهوذا. ويبدو أن هذه المعلومة صيغت على غرار

إصلاح النظام القضائى على يد الملك نفسه (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٤-٧)، ومع أنها يقينًا لا تصدق على عهد يوشافاط فقد تعكس عادة شاعت فى عصر كاتب أخبار الأيام. ولابد أن كانت هناك مبان كانوا يقومون فيها بمهمة التعليم هذه. ولكن أينما ولينا وجوهنا نظل فى محيط هذه الفرضية، ولا تكتمل معلوماتنا عن معابد اليهود إلا مع مطلع الحقبة المسيحية؛ إلا أن هذه المعابد لم تعد آنذاك من مؤسسات العهد القديم.

الفصل الخامس

منصب الكاهن

لم تكن ثمة كهانة رسمية فى عصر الآباء؛ وكانت العبادات العامة (لا سيما القرابين وهى العبادة الأساسية) يتولاها كبير العائلة (التكوين ٢٢ و٣١: ٥٤ و٤٦: ١). وكان الآباء أنفسهم وهم من البدو يقدمون القرابين فى المقادس التى يزورون، ولا يورد سفر التكوين ذكرًا للكهنة إلا فى إشارة إلى أمم أخرى من غير البدو (كالإشارة إلى الكهنة المصريين مثلاً فى التكوين ٤١: ٤٥ و٤٧: ٢٢ وإلى ملكى صادق ملك شاليم الكاهن فى التكوين ١٤: ١٨). وليس هناك سوى نصين يوحيان بوجود مقدِس يقوم عليه مشرفون عاديون. فورد فى التكوين ٢٥: ٢٢ أن ربقة ذهبت تسأل يهوه عن التوأمين عيسو ويعقوب اللذين كانت ستحمل فيهما. والمعنى العادى لهذه العبارة أنها ذهبت إلى مكان مقدَّس تطلب مشورة أحد العارفين. وفى النص الآخر التكوين ٢٨: ٢٢ يعد يعقوب بدفع العشور للمقدِس الذى أنشأ فى بيت إيل، ما يشير ضمنًا إلى أنه كان مقدِسًا تديره جماعة من رجال الدين (انظر التكوين ١٤: ٢٠)؛ إلا أن هذا أيضًا أمر ينسب لمؤسس مقدِس يبرر به عادة لاحقة (انظر عاموس ٤: ٤). أما الكهانة بالمعنى المتعارف عليه فلم تظهر إلا بعد تطور التنظيم الاجتماعى للجماعة؛ وحينئذ عهد إلى بعض أفراد الجماعة بمهام خاصة منها تولى المقادس وأداء الطقوس التى كانت تزداد تعقيدًا.

١. التسمية

'كوهِن' التسمية الوحيدة التى يشير بها العهد القديم إلى كهنة يهوه؛ وتنطبق التسمية نفسها على كهنة آلهة الأغيار كالمصريين (التكوين ٤١: ٤٥ و٤٧: ٢٢) والفينيقيين (الملوك الثانى ١٠: ١٩ و١١: ١٨) والفلسطينيين (صموئيل الأول ٥: ٥ و٦: ٢) والموآبيين (إرمياء ٤٨: ٧) والعمونيين (إرمياء ٤٩: ٣). وصورة اللفظ واحدة فى كل من العبرية والفينيقية، وترد من حين لآخر فى النبطية أيضًا. إلا أن هناك اسمًا آخر مشتقًا من الجذر 'كمر' الذى بدأ استخدامه منذ حوالى سنة ٢٠٠٠ ق. م. فى مستعمرات كبادوشيا الأشورية ثم فى الآرامية القديمة وفيما بعد فى لهجة تدمر وفى السريانية. ولا يرد اللفظ العبرى المقابل 'كماريم' وبصيغة الجمع دائمًا فى الكتاب المقدس إلا ثلاث مرات ويشير إلى كهنة آلهة زائفة (الملوك الثانى ٢٣: ٥ وأشعياء ١٠: ٥ وصفنيا ١: ٤).

وأصل لفظ 'كوهِن' غير معروف. ويرى البعض أنها ترجع إلى الفعل الأكدى 'كانو' المشتق من الجذر 'كن' ومعناه فى الشافيل «سَجَدَ» أو «قدَّمَ فروض الطاعة». ولكن من الشائع ربطها بالجذر 'كون' ومعناه «وَقَفَ منتصبًا»؛ وبذلك فالكاهن رجل يقف أمام الرب (انظر التثنية ١٠: ٨) كالخادم أمام سيده. إلا أن كل هذا لايزال غير مؤكد.

٢. تنصيب الكهنة

لم تكن الكهانة عند بنى إسرائيل خدمة شرفية، بل كانت منصبًا. فتتحدث النصوص عن رجل ناداه الرب أو اصطفاه ليكون ملكًا أو نبيًا، ولكن لا يرد بها لفظ «كاهن» قط. صحيح أن روح الرب تتنزل فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ٢٠ على

زكريا وهو ابن كاهِن، ولكن لتجعله نبيًا لا لترفعه لمرتبة الكهانة. كما يحدثنا التراث بأن يهوه اختار سبط لاوى لخدمة مقدِسه، ولكنه لم يشترط أية سمات شخصية خاصة فى أفراد القبيلة. وورد فى الوثائق القديمة أن الكهنة كان يعينهم البشر دون أى تدخل إلهى؛ فاختار ميخا أحد بنيه فى البداية (القضاة ١٧: ٥) ثم اختار لاويًا (القضاة ١٧: ١٠) ليتولى كهانة مقدِسه الخاص؛ واختار أهالى قريات يعاريم إليعازر لحراسة التابوت (صموئيل الأول ٧: ١)، وكان الملوك يعينون الخدام فى مقادسهم الرسمية ويعزلونهم (الملوك الأول ٢: ٢٧ و١٢: ٣١). وفى فترات لاحقة كان الرجل يؤهل للكهانة لو كان من نسل كهنة، ما لم يعان عجزًا بدنيًا ما يعجزه عن أداء مهام المنصب (اللاويين ٢١: ١٦-٢٤).

وأقدم نص عن تولى منصب كاهن فقرة القضاة ١٧: ٥-١٢ حيث ترد عبارة «مَلأَ يَدَه» بمعنى «عيَّنه». وتتكرر العبارة فى الخروج ٣٢: ٢٩ وفى الملوك الأول ١٣: ٣٣ ثم فى عدد من النصوص يرجع للتراث الكهنوتى (الخروج ٢٨: ٤١ و٢٩ بمواضع متفرقة واللاويين ٨: ٣٣؛ والعدد ٣: ٣)؛ وفى النهاية نُسى معنى العبارة الحرفى وأصبحت تعنى افتتاح مذبح كما فى حزقيال ٤٣: ٢٦. ونتيجة لذلك فإن الاسم 'مِلوئيم' ومعناه الحرفى «ملء» (اليد) يعنى «تنصيب» كاهن فى الخروج ٢٩: ٢٢-٣٤ واللاويين ٨: ٢٢-٣٣. والمعنى الأصلى للعبارة موضع جدل. وأحد التفسيرات يطالعنا فى اللاويين ٨: ٢٧-٢٨ والخروج ٢٩: ٢٤-٢٥ إذ يضع موسى فى يد هارون وبنيه أجزاء من الذبائح التى توضع على المذبح ويؤدى إشارة تقديمها معهم ثم يتناول التقدمات من أيديهم ويحرقها على المذبح؛ وكان هذا «قربان الـ 'مِلوئيم'. وبأداء أحد كهنة المذبح لهذا الطقس كان الرجل يُمنح سلطة كاهن. ومما يؤسف له أن هناك نصوصًا متأخرة

تحاول أن تقدم تفسيرًا لعبارة نُسى معناهـا الأصـلى. وقـدم البعـض بـدائل. فمـن الباحثين من ذهب إلى أن العبارة كانت تشير أصلاً إلى تقاضى الكاهـن راتبـه وأنـه كان يتسلم قسطًا منه فى بداية كهانته؛ وهى فرضية لها ما يبررها فى القـضاة ١٧: ١٠ و١٨: ٤ حيث «مَلأَ مِيخَا يَدَ اللاَّوِىّ» فى مقابل عشرة شواقل فضة فى الـسنة إضـافة إلى الطعام والكساء. وذهب البعض الآخر إلى أن العبارة ذات صلة بعبارة «ملء يد أحد الناس» فى الأكدية ومعناها «تكليفه بمهمة». وأخيرًا ضمت محفوظـات مـارى نصوصًا من عصر حامورابى تتعلق بتوزيع الغنائم حيـث كان جـزء منهـا يخـصص لبعض فئات المسؤولين؛ وكانت تسمى «ملء اليد»؛ وربما كان هذا أقرب مثال. وبناء عليه فالعبارة العبرية تعنى أن الكاهن كان له حق فى جـزء مـن العوائـد المـستحقة للمقدِس وفى نصيب من التقدمات التى تقدم به؛ وهو «حَقَّ الْكَهَنَةِ» الوارد ذكره فى صموئيل الأول ٢: ١٣ وعرّفته «تشريعات الكهنة» فيما بعد بتفـصيل أكـبر. ولكـن مهما كانت حقيقة الأمر فالمعنى الدقيق لهذه العبارة القديمة كان انمحى عندما بدأ بنو إسرائيل فى ترديدها؛ وهى لا تصف طقس سيامة الكاهن.

وكذلك فى العدد ٨: ١٠ يضع بنو إسرائيل أيديهم على اللاويين، إلا أن هـذا أيـضًا ليس طقس تنصيب، بل إيماءة تقديم يقدِّم بها اللاويون ليهوه كبدائل عن الابـن البكر. ولا يرد ذكر الـ 'سْميكاه' أو وضع اليد فى طقس تنصيب الكهنة بعد الـسبى (الخروج ٢٩ واللاويين ٨)، وفى العصور بعـد التوراتيـة لـم يمارسـها اليهـود إلا فى تنصيب الأطباء. وكانت هذه العادة عند هؤلاء اليهـود اللاحقـين تقـوم على النـص الذى يشير إلى أن موسى وضع يديه على يشوع (العـدد ٢٧: ١٥-٢٣) ويزعمـون أنـه فعل ذلك مع شيوخ بنى إسرائيل السبعين (العدد ١١: ١٦-١٧).

وطبقًا لطقس ما بعد السبى كان الكاهن الأكبر يُمسح (الخروج ٢٩: ٧ واللاويين ٨: ١٢). وتضيف آخر نسخ أسفار موسى الخمسة أن كل الكهنة كانوا يمسحون (الخروج ٤٠: ١٢-١٥). ولكن يبدو مؤكدًا أن هذا الطقس لم يكن له وجود قبل السبى وأنه كان يمثل منح امتياز ملكى للكاهن الأكبر بوصفه رئيس الجماعة الجديدة.

بناء على ذلك فالكهنة عند بنى إسرائيل القدامى لم يكونوا «يرسَّمون»؛ بل كانوا يبدأون عملهم دون أية طقوس دينية تضفى عليهم فضلاً أو سلطات خاصة. ومع ذلك كانت للكاهن قدسيته بمقتضى عمله. وفى صموئيل الأول ٧: ١ لا ترد عبارة «ملء اليد»، بل يرد بدلاً منها أن إليعازر «قُدِّسَ» (قِديش) لحراسة تابوت الرب. وكان الكهنة «يقدَّسون» (اللاويين ٢١: ٦) وكان على الكاهن الأكبر أن يضع على جبينه صفيحة ذهبية نقشت عليها عبارة «قُدْسٌ لِلرَّبِّ» (الخروج ٢٨: ٣٦). وكان هذا يعنى أن الكاهن لم يعد ينتمى إلى عالم الدنس بل «يفرَز» كالأرض المحيطة بالمقدِس والتقدمات المقدمة فيه؛ وورد فى العدد ٨: ١٤ والتثنية ١٠: ٨ أن اللاويين كانوا «يفرَزون» لخدمة الرب، وورد فى أخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣ أن هارون «أفرِز» لتقديس أقدس المقدسات. من ثم فالكاهن كان يعتزل عالم الدنس ويدخل نطاقًا مقدَّسًا. وبالتالى كان يحق له أن يتحرك فى الأرض المقدسة دون أن يدنسها وأن يدخل المقدِس ويمسك بالأشياء المقدسة ويأكل القرابين وما إلى ذلك. ولكن كان عليه أن يظل معزولاً عن المدنِّسات ويخضع لبعض المحرمات ولقواعد خاصة تتعلق بالطهارة. وكان محرمًا على الكهنة فى حياتهم اليومية أن يشاركوا فى الجنازات باستثناء جنازة أقرب الأقرباء بالدم، ولكن حتى فى هذه الحالة كانوا يقيدون

وطبقًا لطقس ما بعد السبى كان الكاهن الأكبر يُمسح (الخروج ٢٩: ٧ واللاويين ٨: ١٢). وتضيف آخر نسخ أسفار موسى الخمسة أن كل الكهنة كانوا يمسحون (الخروج ٤٠: ١٢-١٥). ولكن يبدو مؤكدًا أن هذا الطقس لم يكن له وجود قبل السبي وأنه كان يمثل منح امتياز ملكى للكاهن الأكبر بوصفه رئيس الجماعة الجديدة.

بناء على ذلك فالكهنة عند بنى إسرائيل القدامى لم يكونوا «يرسَّمون»؛ بل كانوا يبدأون عملهم دون أية طقوس دينية تضفى عليهم فضلاً أو سلطات خاصة. ومع ذلك كانت للكاهن قدسيته بمقتضى عمله. وفى صموئيل الأول ٧: ١ لا ترد عبارة «ملء اليد»، بل يرد بدلاً منها أن إليعازر «قُدِّسَ» (قِديش) لحراسة تابوت الرب. وكان الكهنة «يقدَّسون» (اللاويين ٢١: ٦) وكان على الكاهن الأكبر أن يضع على جبينه صفيحة ذهبية نقشت عليها عبارة «قُدْسٌ لِلرَّبِّ» (الخروج ٢٨: ٣٦). وكان هذا يعنى أن الكاهن لم يعد ينتمى إلى عالم الدنس بل «يفرَز» كالأرض المحيطة بالمقدِس والتقدمات المقدمة فيه؛ وورد فى العدد ٨: ١٤ والتثنية ١٠: ٨ أن اللاويين كانوا «يفرَزون» لخدمة الرب، وورد فى أخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣ أن هارون «أفرِز» لتقديس أقدس المقدسات. من ثم فالكاهن كان يعتزل عالم الدنس ويدخل نطاقًا مقدَّسًا. وبالتالى كان يحق له أن يتحرك فى الأرض المقدسة دون أن يدنسها وأن يدخل المقدِس ويمسك بالأشياء المقدسة ويأكل القرابين وما إلى ذلك. ولكن كان عليه أن يظل معزولاً عن المدنِّسات ويخضع لبعض المحرمات ولقواعد خاصة تتعلق بالطهارة. وكان محرمًا على الكهنة فى حياتهم اليومية أن يشاركوا فى الجنازات باستثناء جنازة أقرب الأقرباء بالدم، ولكن حتى فى هذه الحالة كانوا يقيدون

بالامتناع عن بعض الممارسات (اللاويين ٢١: ١-٦). وحرم عليهم الزواج بمن كانت تمتهن البغاء أو بطالق (اللاويين ٢١: ٧). وفى أدائهم مهامهم كانوا يتخذون أقصى درجات الحذر من خلط المقدس بالمدنس؛ وكان عليهم أن يرتدوا ثيابًا خاصة لدى دخولهم المقدِس (الخروج ٢٨: ٤٣) وأن يغسلوا ثيابهم (العدد ٨: ٧) ويتطهروا بطرق خاصة (الخروج ٣٠: ١٧-٢١ و٤٠: ٣١-٣٢ واللاويين ٨: ٦) وأن يمتنعوا عن معاقرة الخمر والمسكرات (اللاويين ١٠: ٨-١١).

هذا الانتقال إلى نطاق المقدسات يضع الكاهن فى مكانة رفيعة فعلاً. ففى تعيينه اللاوى قال له ميخا: «كُنْ لِي أَبًا وَكَاهِنًا» (القضا ١٧: ١٠)، ومع أن اللاوى كان شابًا (انظر الفقرتين ٧ و١٠) فإن أهمية هذه الملحوظة تكمن فى أن الكاهن ورث الامتيازات الدينية التى كانت لكبير العائلة فى عصر الآباء.

٣. الكاهن والمقدِس

كان يتم اختيار الكاهن وتنصيبه لكى يخدم مقدِسًا. وكانت هذه القاعدة معترفًا بها عالميًا لا سيما عند العرب فى الجاهلية. فكان الكاهن عندهم سادنًا للمعبد، فكان يشرف على المقدِس ويستقبل زائريه ويتلقى ما يقدمون من هبات. وكانت الصلة التى تربط الكهنة بالمقدِس قوية لدرجة أن القبيلة إذا نزحت كان السادن يتخلف عنها ويواصل ممارسة مهام وظيفته بين الغرباء. وكان بنوه يرثون منصبه، وبالتالى كان كل مقدِس تتولى إدارته عائلة من الكهنة. وكان هذا ينطبق على بنى إسرائيل أيضًا. ففى القصص التى تتناول التيه فى الصحراء كان اللاويون يقيمون حول «الخيمة» (العدد ١: ٥٣)؛ وكان لكل عشيرة محلة محددة (العدد ٣: ٢٣، ٢٩، ٣٥). وعُين أبناء هارون أمام «الخيمة» لمنع دخول العامة إليها (العدد ٣: ٣٨). واللفظ

المستعمل لهذا المنصب «حارس» (العدد ١: ٥٣ و٣: ٢٨، ٣٢). ومع ذلك فالخيمة عند بنى إسرائيل مقدِس متنقل؛ فكان الكهنة يتنقلون معها ويحملونها (العدد ٤: ٥ وما بعدها والتثنية ١٠: ٨). ففى وصفه تقسيم «الأرض المقدسة» استلهم حزقيال مثال الصحراء هذا وولى الكهنة على الموضع المقدَّس حول الهيكل (حزقيال ٤٥: ٤).

من ثم يستحيل تصور مقدِس بلا كاهن يتولى إدارته. وفى عصر القضاة شيد ميخا مقدِسًا محليًا خاصًا ولكنه عين له كاهنًا على الفور؛ فولى ابنه فى البداية ولكنه استبدل به فيما بعد لاويًا تصادف مروره به (القضاة ١٧). وانضم هذا اللاوى نفسه إلى بنى دان حين نزحوا شمالاً وتولى إدارة المقدِس الجديد فى لايش دان (القضاة ١٨: ٣٠). وعُهد بالهيكل الذى أودع به التابوت بشيلوه لأسرة عالى (صموئيل الأول ١-٢). وعندما أسكن التابوت فى قريات يعاريم فى طريق عودته من فلسطين كُرس (أى «أفرز») له كاهن على الفور ليتولى إدارته (صموئيل الأول ٧: ١).

إذن كان مصير الكهانة عند بنى إسرائيل مرتبطًا بمصير المقادس. ففى عهد داود تولى صادق وإبياثار معًا عهدة التابوت (صموئيل الثانى ١٥: ٢٤-٢٩)، أما فى عهد سليمان فعزل إبياثار (الملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧) وظل الهيكل فى عهدة صادق وحده؛ وخلفه ابنه فيما بعد (الملوك الأول ٢: ٣٥ و٤: ١). وعندما أنشأ يربعام مقدِس بيت إيل قام على الفور بتعيين كهنة له (الملوك الأول ١٢: ٣١). ولكن كما فاق هيكل أورشليم كل ما عداه من أماكن العبادة العامة كانت كهانة أورشليم أهم بكثير من الكهنة الذين تولوا إدارة المقادس الصغرى فى الأقاليم؛ وكان من الطبيعى أن تصاحب محاولات مركزية العبادة إعادة تجميع رجال الدين (الملوك الثانى ٢٣: ٨).

لكن لا تتوفر لدينا معلومات إلا عن كهنة الهيكل وستسنح لنا الفرصة لتناولهم فى فصول لاحقة.

. الكهنة واستخارة الإله

كان الناس فى إسرائيل القديمة يترددون على المقادس طلبًا «المشورة يهوه»، وكان الكاهن يقوم بدور وسيط الوحى. وينبغى الإشارة إلى أن دور بنى لاوى كوسطاء الوحى فى التثنية ٣٣: ٨-١٠ يسبق دورهم فى تعليم التوراة وخدمة المذبح. وفى التيه كان بنو إسرائيل يلجأون لموسى «ليسأل الرب» (الخروج ١٨: ١٥). ومع أن موسى كان يقبل عون غيره فى الفصل فى دعاوى الناس بناء على نصيحة من يثرون فإنه ستأثر بمهمة عرض دعاوى الناس على الرب (الخروج ١٨: ١٩). وكان كل من يريد أن «يسأل يهوه» المشورة كان يذهب إلى «الخيمة» فيدخل موسى وحده ويكلم يهوه وجهًا لوجه (الخروج ٣٣: ٧-١١). وكانت هذه ميزة شخصية لموسى دون غيره (العدد ١٢: ٦-٨) ولم يكن الكهنة يشاركونه فيها (انظر العدد ٢٧: ٢١). بل كانوا يستشيرون الرب من خلال أفود الـ 'أوريم' والـ 'توميم'. أما المقصود بهذين الإجراءين فأمر فى غاية التعقيد والغموض.

(أ) **الأفود** (إفود). يمكن تصنيف النصوص التى يورد الكتاب المقدس فيها ذكر الأفود تحت ثلاثة عناوين:

(١) تشير بعض النصوص إلى أفود من كتان، وهو أحد ثياب الكاهن فى أقدم النصوص التاريخية. وكان صموئيل يرتديه فى صباه فى هيكل شيلوه (صموئيل الأول ٢: ١٨) وكان كهنة نوب يرتدونه (صموئيل الأول ٢٢: ١٨) وكذلك داود عندما رقص أمام التابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٤). وكان يُلبس كمنطقة حول الخصر (صموئيل

الأول ٢: ١٨ وصموئيل الثانى ٦: ١٤) دون أن يغطى كثيرًا من البدن (انظر صموئيل الثانى ٦: ٢٠). لذا فالأرجح أنه كان مئزرًا كالذى كان كهنة المصريين يرتدون، وربما كان فى الأصل الرداء الوحيد الذى كان الكهنة يرتدون وهم يؤدون مهام منصبهم.

(٢) تشير نصوص أخرى إلى أفود كان يمثل جزءًا خاصًا من ثياب الكاهن الأكبر؛ وكان جزءًا من ثيابه الخارجية ويعلو الجبة والصدرة (الخروج ٢٩: ٥ واللاويين ٨: ٧). وورد وصفه فى الخروج ٢٨: ٦-١٤ و٣٩: ٢-٧، إلا أن النص يزدحم بإضافات لاحقة تعكس ما طرأ على ثياب الكاهن الأكبر من تغيرات فى حقبة ما بعد السبى. ولعل أقدم نسخة من النص وترجع إلى عصر السبى احتفظت بمعلومات ترجع إلى أواخر عصر المملكة ويوصف الأفود فيها بأنه منطقة عريضة من قماش كان ينسج من خيوط الذهب والكتان وأصواف متعددة الألوان؛ وكان هذا الشريط من القماش يعلوه نطاق يثبت به حول البدن. (أما ذكر الأربطة مع الأفود فيبدو أنها إضافة لاحقة.)

والـ 'حوشِن' أو الصدرة تختلف عن الأفود ولكنها ترتبط به (الخروج ٢٨: ١٥-٣٠ و٣٩: ٨-٢١) وكانت تنسج من القماش نفسه الذى ينسج منه الأفود، وكان يشبه الحقيبة (؟) المربعة الصغيرة لحفظ الـ 'أوريم' والـ 'توميم'؛ ويسمى فى الخروج ٢٨: ١٥، ٣٠ 'حوشِن ها مِشپاط' (صدرة مشورة [الوحى]).

(٣) ومن النصوص الأخرى ما يشير إلى أفود كان من أدوات العبادة الجماعية. وصنع ميخا أفودًا من هذا النوع لمقدِسه (القضاة ١٧: ٥ و١٨: ١٤، ١٧، ٢٠)؛ كما صنع جدعون مثله من الذهب الذى غنم من المديانيين واحتفظ به فى بلدته (القضاة ٨: ٢٧). وكان شيئًا يُنقل (صموئيل الأول ٢: ٢٨ و١٤: ٣) بل يمكن حمله فى اليد

صموئيل الأول ٢٣: ٦) وكان يقدم ويستبعد (صموئيل الأول ٢٣: ٩ و٣٠: ٧). وفى
قدِس نوب تُرك سيف جليات خلفِ الأفود (صموئيل الأول ٢١: ١٠). وأخيرًا كان
لأفود يترك فى رعاية الكهنة؛ وكان يستعمل فى استخارة يهوه (صموئيل الأول ٢٣: ١٠
٣٠: ٨).

ظل المعنى الأصلى للكلمة موضع جدل طويل فيما مضى، أما الآن فلم يعد هناك
ك حوله؛ فلفظ 'إفِد' يطلق على رداء الإلهة أنات فى إحدى قصائد راس شمرة، و
باتو' (وجمعها 'إپاداتو') تعنى «الرداء الثرى» فى الألواح الأشورية القديمة من
إپادوشيا. وكانت الأثواب الكهنوتية تساعد على مواصلة العادات المهجورة، والـ
فود بَد' رداء تقليدى لا يزال يرتديه الكهنة، وكان 'أفود' الكاهن الأكبر نوعًا لاحقًا
فخم؛ إلا أن ما كان يمثل الرداء الوحيد للكاهن فى السنوات الفاصلة أصبح قطعة
ماش كبيرة ترتدى فوق كل الأثواب الكهنوتية الأخرى.

وللوهلة الأولى لا يتفق هذا المعنى والسلسلة الثالثة من النصوص المذكورة حيث
رد الأفود وكأنه من أدوات العبادة المستعملة فى استخارة يهوه، ولا تعطينا
نصوص ما نفهم منه أنه كان نوعًا من الثياب، بل توحى بأنه شىء صلب يمكن
مله وتقديمه واستبعاده ووضعه. لذا رفض العديد من الباحثين وجود أية صلة بين
ذا الأفود وما يرتدى الكهنة والكاهن الأكبر. وآثر بعضهم تصحيح النص وقراءة
كلمة 'أرون' (تابوت) أو 'أبّير' (ثور) فى فقرات أخرى بدلاً من قراءتها 'إفود'. وكان
ض آخر منهم أقل تشددًا فى آرائهم؛ فافترضوا أن لفظ 'إفود' يشير فى بعض
واضع إلى صنم إله؛ ومنهم من اعتبره نموذجًا مصغرًا لخيمة الصحراء كان يستعمل
، تلقى الرد على الاستخارة، أو صندوقًا صغيرًا تودع فيه الأنصاب المقدسة.

وتظل المشكلة قائمة؛ فلماذا يستعمل لفظ واحد فى سياق واحد عن العبادات وفى عصر واحد بمعنى رداء كهنوتى وبمعنى صندوق فى آن؟ ومن استعمال هذين اللفظين فى النصوص التوراتية والسامية الأخرى يتأكد أن الأفود الذى يرتديه الكهنة والكاهن الأكبر كان رداء؛ والأجدى أن نحاول إيجاد معنى مماثل للأفود يستعمل فى تلقى الرد على الاستخارة. وظهرت افتراضات عدة. فنحن نعلم أن تماثيل الآلهة كانت فى بعض الحالات تُكسى برداء مزركش؛ فيفترض أن الأفود كان رداء يستعمل لتزيين صنم أحد الآلهة؛ وصار فيما بعد العلامة المميزة للكاهن الذى يعطى الوحى باسم أحد الآلهة، وأخيرًا أصبح ثوب الكاهن الأكبر الرسمى.

وعلى النقيض من ذلك ذهب البعض مؤخرًا إلى أن المعنى الأولى للأفود كأحد أثواب الكاهن الأكبر يكمن وراء استعماله فى الاستخارة. ويقال إن هذا المئزر كان متيبسًا بسبب خيوط الذهب فيه وكان يحتفظ بشكله بعد خلعه؛ وبالتالى أمكن إخفاء سيف جليات وراءه، وأمكن حمله باليد وتقديمه وقت الحاجة، وكان يثبّت به الـ 'حوشِن' أو الجراب الذى يحوى الـ 'أوريم' والـ 'توميم' بحيث يقدَّم الأفود وقت الحاجة إلى استخارة. وهناك رأى ثالث يفترض أن أفود الاستخارة كان يختلف عن الأفود العادى الذى يرتديه الكهنة وعن الأفود الذى يرتديه الكاهن الأكبر أيضًا، ولكنه يظل رداء أو كسوة لصنم إله (انظر لفظ 'أپوداه' من الجذر نفسه فى أشعياء ٣٠: ٢٢)؛ ويفترض أن بنى إسرائيل وإن لم يصنعوا لإلههم صنمًا أبقوا على الأفود لفترة كأداة لإعطاء الرد على الاستخارة، ما يفسر السبب فى أن أفود جدعون كان يزن ألفًا وسبعمئة شاقل وأدانه ناسخ القضاة ٨: ٢٦-٢٧؛ كما يفسر وضع هوشع

٢: ٤ للأفود مع الـ 'تِرافيم' وهى أصنام محلية يلتمس الناس الاستخارة من خلالها حزقيال ٢١: ٢٦ وزكريا ١٠: ٢).

وليس من بين هذه الافتراضات ما يعد مقنعًا تمامًا. والتأويل الأخير أقربها احتمالاً ولو أنه كان يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك. فلما رفض بنو إسرائيل أن يصنعوا لإلهم وثنًا لم يتمكنوا من استعمال الأفود إلا فى الاستخارة؛ فكان الأفود صورة أو أخرى إناء للأنصاب المقدسة. وهناك مثَل قديم قد لا يشير مباشرةً إلى الأفود ولكنه على الأقل يبين كيف كان رداء يستعمل فى سحب الأنصاب: «٣٣الْقُرْعَةُ تُلْقَى فِي الْحِضْنِ [أى ثنية الرداء] وَمِنَ الرَّبِّ كُلُّ حُكْمِهَا [مِشپاط]» (الأمثال ١٦: ٣٣). وهو ما يذكرنا بالـ 'حوشِن ها مِشپاط' أى جراب الرد على الاستخارة؛ وكان هذا الجراب يحوى الـ 'أوريم' والـ 'توميم'، وكان يثبت فى أفود الكاهن الأكبر (الخروج ٢٨: ٣٠).

(ب) **الـ 'أوريم' والـ 'توميم'**. وهى الأنصاب المقدسة. وتأصيل اللفظين ومعناهما غير معروف؛ والمحاولات الحديثة لتأويلهما ليست أفضل من الترجمات العشوائية للنسخ القديمة. والأرجح أن اللفظين كالأدوات دخيلان من حضارة ما قبل بنى إسرائيل فى كنعان، والجمع فيهما مجرد مفرد احتفظ بنطقه البدائى. وليست لدينا أية فكرة عن شكلهما. وافترض البعض أنهما كرتان صغيرتان أو مكعبا نرد أو عودان صغيران (انظر هوشع ٤: ١٢؟)؛ وكانا يُلتقطا من جراب الأفود. ويرى بعض الباحثين نظيرًا لذلك فى العادة العربية القديمة التى تعرف بالاستقسام، أى التقسيم من خلال الأعواد أو السهام الصغيرة، فيما يشبه ما فعل ملك بابل فى حزقيال ٢١: ٢٦-٢٧ ولكن فى ضوء المصطلح الذى أورد حزقيال كان يقوم بهذا

الفعل العرافون (قْساميم) وقد لا تكون له صلة بالـ 'أوريم' والـ 'توميم' اللذين يستعمل الكهنة.

ورد فى العدد ٢٧: ٢١ أن هذه الأنصاب عهد بها إلى إليعازر الكاهن؛ وورد فى التثنية ٣٣: ٨ أنها كانت فى عهدة سبط لاوى. وطريقة عمل الاستخارة وردت فى صموئيل الأول ١٤: ٤١-٤٢ (صُححا فى ضوء النص اليونانى). «فقال شاول: "لو كان اللوم على أو على ابنى يوناثان فإن يهوه إله إسرائيل يعطى أوريم؛ وإن كان اللوم عليكم يا شعب إسرائيل فإنه يعطى توميم». وخرجت القُرعة بشاول ويوناثان وفر الناس. فَقَالَ شَاوُلُ: «أَلْقُوا بَيْنِي وَبَيْنَ يُونَاثَانَ ابْنِي. فَأُخِذَ يُونَاثَانُ». ويفترض من الفقرة ٣٦ أن الكاهن كان له دور. إلا أن هذا النص لا يثبت أن الـ 'توميم' كانت الشىء المحبب والـ 'أوريم' الشىء الكريه؛ بل على العكس، فهو يوحى بأنهما كانا كوجهى العملة ولكليهما معنى عادى تمامًا تحدده الأطراف في كل مرة؛ ما يعد فى حد ذاته تحذيرًا من محاولة إيجاد معنى للفظين. ويتمثل الرد على الاستخارة فى أحدهما دون الآخر، أى بنعم أو لا، وفى خطوة تالية بالاستبعاد أو بمزيد من التحديد (انظر صموئيل الأول ٢٣: ٩-١٢). فكان يمكن أن تستمر العملية لمدة طويلة؛ ففى صموئيل الأول ١٤: ١٨-١٩ (صُححا فى ضوء النص اليونانى) يريد شاول أن يعرف ما إذا كان عليه أن يهاجم المخيم الفلسطينى أم لا، ولكن نظرًا لطول إجراءات الاستخارة وتزايد الحماس فى معسكر الأعداء يطلب شاول من الكاهن أن «يكف يده». وبذلك يقطع استخارة يهوه ويخرج للحرب. وأحيانًا لا تعطى الاستخارة ردًا (صموئيل الأول ١٤: ٣٧ و٢٨: ٦) ربما لعدم خروج شىء من الجراب أو لخروجهما معًا.

(ج) **تراجع استخارة الكهنة.** بعد عهد داود لا نجد شواهد على استعمال الأفود ومعه الـ 'أوريم' والـ 'توميم' فى الاستخارة. وإذا كانت الأمثال ١٦: ٣٣ التى سبق الاستشهاد بها تشير إلى الأفود فإن هذا يعطينا تاريخًا لاحقًا على ذلك بقليل. ويبدو أن فقرة هوشع ٣: ٤ تشير إلى أن الأفود كان يستعمل فى المملكة الشمالية وحتى سقوط السامرة، إلا أن هوشع يضم إلى الأفود الـ 'تِرافيم' والـ 'مَصيبّوت' باعتبارها من المحرمات فى شريعة يهوه. ومهما كانت حقيقة الأمر فإن آخاب ويورام فى إسرائيل ومن عاصرهما من ملوك يهوذا (الملوك الأول ٢٠: ١٣-١٤ و٢٢: ٦ والملوك الثانى ٣: ١١) كانوا يستخيرون يهوه من خلال الأنبياء فى حين كان شاول وداود يستخيرونه عن طريق الأفود. وفى عهد يوشيا يذهب رئيس كهنة أورشليم بنفسه لاستخارة النبية خُلدة (الملوك الثانى ٢٢: ١٤ وانظر إرمياء ٢١: ١-٢ فى عهد صدقيا). وإذا كان وصف الأفود وصدرة الكاهن الأكبر فى الخروج ٢٨: ٦-٣٠ يرجع (فى الأساس) إلى آخر سنوات المملكة فإنه كان لم يعد أداة للاستخارة؛ ومن المهم أن الـ 'أوريم' والـ 'توميم' ورد ذكرهما فى هذا النص ولكنهما لم يوصفا بتفصيل دقيق كوصف سائر حلى الكاهن الأكبر؛ وربما ذكرا لإضفاء سمة التقادم، وربما لم يكن الكاتب نفسه يعرف ماهيتهما تحديدًا. وهناك تطور واضح فى النسخة الأخيرة من النص؛ فالأحجار المنقوش عليها أسماء أسباط بنى إسرائيل كانت مثبتة فى الأفود والصدرة ولم يكن لها غرض سوى تذكير يهوه بشعبه (الخروج ٢٨: ١٢ و٢٩).

ويقول عزرا ٢: ٦٣ = نحميا ٧: ٦٥ إنه لم يكن هناك بعد السبى كاهن يتولى الـ 'أوريم' والـ 'توميم'؛ ما يؤكده التراث اليهودى الذى يردد دومًا أن الهيكل الثانى لم يكن به 'أوريم' أو 'توميم'. بل إن أحد نصوص التلمود (سوتا ٤٨أ) يؤكد عدم وجود

'أوريم' أو 'توميم' منذ وفاة «الأنبياء الأوائل» أى صموئيل وداود وسليمان. ومع ذلك فربما استمر الكهنة فى إعطاء ردود باسم الرب (ولكن دون اللجوء إلى الكهانة) للحجيج ممن كانوا يفدون لتقديم القرابين فى الهيكل وللصلاة فيه لتحقيق مصلحة حتى دماره؛ فبعض المزامير وعدد من الفقرات فى النصف الأخير من أشعياء يمكن تفسيرها بهذا المعنى. إلا أن هذا النهج كان يختلف تمامًا عن الاستعانة بالأفود والـ 'أوريم' والـ 'توميم'.

٥. الكاهن معلمًا

أسندت للاويين فى بركة لاوى (التثنية ٣٣: ١٠) مهمة مزدوجة؛ فعليهم أن يتولوا أمر الـ 'أوريم' والـ 'توميم' وأن يعلموا الناس: «يُعَلِّمُونَ يَعْقُوبَ أَحْكَامَكَ (مِشپاطيم) وَإِسْرَائِيل نَامُوسَكَ (توروت: تقرأ بصيغة الجمع)». والتوراة اختُص بها الكاهن كما اختُص الملك بمزية الفصل بين الناس أو كما اختص الحكماء بالحكمة أو كما اختص النبى بالرؤية أو الرسالة. وهناك ثلاثة نصوص تنص على ذلك بوضوح: «رُؤَسَاؤُهَا يَقْضُونَ بِالرَّشْوَةِ وَكَهَنَتُهَا يُعَلِّمُونَ بِالأُجْرَةِ وَأَنْبِيَاؤُهَا يَعْرِفُونَ بِالْفِضَّةِ» (ميخا ٣: ١١)؛ «الشَّرِيعَةَ لاَ تَبِيدُ عَنِ الْكَاهِنِ وَلاَ الْمَشُورَةَ عَنِ الْحَكِيمِ وَلاَ الْكَلِمَةَ عَنِ النَّبِيِّ» (إرمياء ١٨: ١٨)؛ «فَيَطْلُبُونَ رُؤْيَا مِنَ النَّبِيِّ. وَالشَّرِيعَةُ تُبَادُ عَنِ الْكَاهِنِ وَالْمَشُورَةُ عَنِ الشُّيُوخِ» (حزقيال ٧: ٢٦).

وذهب البعض إلى أن لفظ 'توراه' من الفعل 'يَرَه' ويعنى «رَمَى» ويرد أحيانًا بمعنى «ألقَى الأنصاب» (يشوع ١٨: ٦)؛ وبناء على ذلك تم ربط الدور المسند للكاهن بدوره فى إعطاء الردود على الاستخارة، وقورن بلفظ 'تِرتو' الأشورى الذى يعنى «استخارة». إلا أن طريقة استعمال اللفظ والأفعال المستعملة معه تدل على أنه من

الجذر 'ى ر ه' الذى يرد كثيرًا بصيغة ناصب المفعولين بمعنى «بَيَّنَ» و «عَلَّمَ». من ثم فلفظ 'تُوراه' يعنى «التعليم» تحديدًا، وترجمته بمعنى «الشريعة» بعيد كل البعد عن الدقة.

هذه «الشريعة» جاءت من عند الرب ولكنه عهد بها إلى الكهنة (التثنية ٣١: ٩، ٢٦). والكهنة وفقًا للتثنية ٣٣: ١٠ مكلفون بتعليم توراة يهوه لبنى إسرائيل (انظر هوشع ٤: ٦) والكاهن بوصفه معلمًا يعد «رسولاً ليهوه سَبَأوت» (ملاخى ٢: ٧). وكان من الطبيعى أن يتم تلقين هذه التعاليم فى المقدِس الذى ينتمى إليه الكاهن والذى يحج إليه الناس للزيارة أو لتقديم القرابين أو لمجرد طلب المشورة من القائمين عليه؛ لذا فإن تعليم التوراة فى أيام ما قبل السبى كان ينحصر فى المعبد، وهناك نصوص كأشعياء ٢: ٣ = ميخا ٤: ٢ والتثنية ٣١: ١٠-١١ تعكس عادة موغلة فى القدم.

كانت التوراة فى الأصل تعاليم مقتضبة عن موضوع بعينه أو قاعدة للسلوك العملى تتعلق بصورة أخص بكيفية أداء العبادات، وكان الكاهن محترفًا فيها؛ فكان مكلفًا بالتفرقة بين المقدَّس والدنِس وبين الطاهر والنجس وبتعليم المؤمنين الفرائض (اللاويين ١٠: ١٠-١١ وحزقيال ٢٢: ٢٦ و٤٤: ٢٣). وبعد العودة من السبى طلب النبى حجى من الكهنة 'توراه' عن عواقب ملامسة الطاهر والنجس (حجى ٢: ١١-١٣)، وفى مواضع أخرى سئل الكهنة عما إذا كان ينبغى الصوم (زكريا ٧: ٣).

ومن الخطأ أن نقصر دور الكهنة التعليمى على الإفتاء. فمهما كان الحال فى العهود الأولى فإن نصوصًا كهوشع ٤: ٦ وإرمياء ٢: ٨ تبين أن قدرات الكهنة كانت تتجاوز قواعد العبادات. فـ 'تُوراه' الكهنة صارت التوراة أى الشريعة أو مجموعة قواعد

تحكم العلاقة بين الإنسان والرب، واعتُبر الكهنة مفسرين لها؛ وفى الوقت نفسه ازداد الناس لهفة على معرفة القواعد الصحيحة التى تجعل العبادات مقبولة عند الرب. وبانتشار هذين التغييرين ورسوخهما أصبح الكهنة معلمين للأخلاقيات وللدين. ولعب الأنبياء الدور نفسه ولكن بطريقة مختلفة. وكان النبى رجل كلمة (دَبَر) ومتحدثًا بلسان الرب وبالتالى كان يوحى إليه من قبل الرب مباشرةً بأن ينقل رسالة فى ظروف محددة؛ فكان أداة يتجلى من خلالها الرب. ومن ناحية أخرى كان الكاهن رجل الـ 'تُوراه' أوتى المعرفة (دَعُوت) بغرض التفسير، ومع أن هذه المعرفة نزلت من عند الرب قبل ذلك بعهد بعيد فإن البشر توارثوها قرنًا بعد قرن بالتلقين والممارسة.

ومن عصر السبى فصاعدًا لم يعد تعليم التوراة حكرًا على الكهنة. فاللاويون الذين كانوا آنذاك استُبعدوا من الوظائف الكهنوتية البحتة تحولوا إلى الوعظ والتعليم الدينى. وفى النهاية انفصل التعليم عن العبادة تمامًا فى المعابد ونشأت طبقة جديدة من الكتبة ومعلمى الشريعة. وكانت هذه الطبقة مفتوحة للجميع من كهنة ولاويين وعوام على السواء، وفى النهاية أزاحت دائرة الكهنة المغلقة عن عملية التعليم.

٦. الكاهن والقربان

ترد الوظائف التى تتصل بالعبادة دون غيرها فى آخر القائمة فى بَركة لاوى: «يَضَعُونَ بَخُورًا فِي أَنْفِكَ وَمُحْرَقَاتٍ عَلَى مَذْبَحِكَ» (التثنية ٣٣: ١٠). وتدنى منزلة القربان على سلم الوظائف قد يثير دهشة كل من يفكر فى اللاهوت اللاحق الذى صار تقديم القربان فيه وظيفة الكاهن الأولى. يقول فيلون (De Vita Moysi, II (III),

29) إن الكل فى الفصح كهنة لأن كلاً يقدم حَمَلاً، وتقول الرسالة إلى العبرانيين (٥: ١ و٨: ٣) إن «كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ يُقَامُ لِكَيْ يُقَدِّمَ قَرَابِينَ وَذَبَائِحَ». إلا أن هـذه النـصوص تأتى فى نهاية تطور طويل كانت التثنية ٣٣: ١٠ مجرد مرحلـة فيـه. وقـد نمـر مـرور الكرام على عصر الآباء حين لم تكن ثمة كهانة رسمية. وفى عصر القضاة أمر الرب جدعون ببناء مذبح وتقديم محرقة (القضاة ٦: ٢٥-٢٦)، ودعا ملاك يهوه مَنوَّح بن شمشون لأن يقدم محرقة، فقبل دعوته (القضاة ١٣: ١٦-٢٣). وفى الرواية القديمـة عن طفولة صموئيل أمر أبوه إلقانة بتقديم قربان فى شيلوه (صموئيل الأول ١: ٣، ٤، ٢١ و٢: ١٩)، ويبدو إيليا الكاهن حارسًا على المقدِس (صموئيل الأول ١: ٩)؛ و «حـق الكاهن» الذى عارضه بنـوه لا يـشير إلا إلى نـصيب الكهنـة فى جـزء مـن الذبـائح (صموئيل الأول ٢: ١٢-١٧)، وذلك الموضع من القصة الذى ينص على قصر الـصعود إلى المذبح وإشعال النـار فى المحرقـة على الكهنـة يعـد إضـافة إلى النـص البـدائى (صموئيل الأول ٢: ٢٧-٣٦).

كان شاول وداود وسليمان جميعًا يقدمون القـرابين، وسـبق أن شرحنـا فى موضـع آخر أن هذا لا يعنى أن ملوك بنى إسرائيل كانـوا كهنـة؛ ولكنـه لا يعـنى أيـضًا أن الكهنة لم يكونوا يقدمون القرابين فى تلك الحقبة. فآحاز نفسه قدم أول القـرابين على المذبح الجديد الذى بَنى، إلا أنه عهد به من بعد لأوريا الكاهـن (الملـوك الثـانى ١٦: ١٢-١٦). وقبل ذلك بمدة قصيرة ربما بين سـنتى ٨٠٠ و٧٥٠ ق. م. اتخـذت بركـة موسى (التثنية ٣٣) صورتها النهائية فى المملكة الشمالية؛ وفى هذا الإصحاح تـدور الفقرات ٨-١١ حول لاوى، ويستدل منها على أن تقديم القرابين كان ميزة للكهنـة. وقبل السبى وفى أورشليم أقام جامعو شريعة القداسة القواعـد الخاصـة بالطهـارة

بالنسبة للكهنة على قداسة وظائفهم؛ فلابد أن يتطهروا لأنهم يضعون المحرقات وأجزاء القرابين الأخرى على المذبح (اللاويين ٢١: ٦). فالكاهن في العهد القديم لا يتولى عملية تقديم القرابين بالمعنى الحرفى للعبارة. ربما تولى ذبح الأضاحى فى بعض الحالات إلا أن هذه كانت دومًا مجرد مهمة إضافية ولم تكن امتيازًا قاصرًا عليه. وفى الخروج ٢٤: ٣-٨ (وهو نص يعد بعامة من التراث الإلوهيمى) يأمر موسى بعض الشباب (ليس ثم ما يدل على أنهم كانوا كهنة) بتقديم المحرقات والقربان الجماعى، إلا أن موسى نفسه كان من أخذ الدم ورشه على المذبح وعلى الشعب. ويقضى تشريع القربان صراحةً بأن يقوم بذبح الأضحية صاحب القربان (اللاويين ١: ٥ و٣: ٢، ٨، ١٣ و٤: ٢٤، ٢٩، ٣٣). وإن لم يكن صاحب القربان طاهرًا أو كان القربان من القرابين العامة الكبرى (أخبار الأيام الثانى ٣٠: ١٧ وحزقيال ٤٤: ١١) كان يتولى ذبح الأضحية أحد صغار رجال الدين. وكان دور الكاهن يبدأ حين يحين أوان استعمال الدم، ما يرجع فى جزء منه إلى أن الدم أقدس ما فى الأضحية (اللاويين ١٧: ١١، ١٤). أما السبب الأساسى فهو أن الدم لابد أن يلامس المذبح. كما جرى العرف دومًا على أن يتولى كاهن تقديم الجزء الخاص بالرب من الأضحية ويضعه على المذبح. وكانت هذه القاعدة مطلقة حتى أن الأضحية حين تكون طائرًا ويتحتم ذبحها على المذبح نفسه كان صاحبها يفقد الحق فى ذبحها (اللاويين ١: ١٤-١٥ و٥: ٨). وعندما يريد الكاتب فى الملوك الثانى ٢٣: ٩ أن يقول إن كهنة المرتفِعات عزلوا بعد إصلاحات يوشيا يكتفى بقوله إنهم لم يتمكنوا من «الصعود إِلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ». وفى نص دون فى الفترة نفسها تقريبًا يقول الكاتب إن الكهنة كانوا يُختارون لكى «يصعدوا إلى المذبح» (صموئيل الأول ٢: ٢٨). ونكرر أن إحراق البخور كان

امتيازًا لبنى لاوى لأن البخور لا يحرق إلا على المذبح (كما ورد فى التثنية ٣٣: ١٠) ولنسل هارون فى العدد ١٧: ٥ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣. وفى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-١٨ ورد أن الملك عزيا عوقب لاغتصابه هذا الحق. إذن كان الكاهن فى الحقيقة «كاهن المذبح»، وهى تسمية مسيحية يمكن تتبع أصلها فى العهد القديم.

إذا فهمنا الأمر بهذه الطريقة تمامًا فإن دور الكاهن فى تقديم القرابين موغل فى القدم لا شك، إلا أن هذا الجزء من عملهم تقدم إلى الصدارة بمرور الزمن لأن الناس كفوا عن اللجوء إليهم طلبًا للاستخارة وجاء غيرهم ليشاركونهم دورهم فى التعليم. بل أصبح تقديم القرابين قاصرًا عليهم بمرور الزمن وصار جزء أساسيًا من الكهانة، ومن ثم كان دمار الهيكل نهاية لنفوذهم. وحلت ديانة التوراة محل طقوس الهيكل واستُبدل الأحبار بالكهنة.

٧. الكاهن وسيطًا

لكل هذه المهام المتعددة أساس واحد. فالكاهن حين كان يقدم استخارة كان ينقل ردًا من عند الرب؛ وحين كان يقوم بتعليم الـ 'توراه' أى الشريعة أو التوراة أو يفسرها فيما بعد كان ناقلاً ومفسرًا لتعاليم من عند الرب؛ وحين كان يرفع دم الذبيحة ولحمها إلى المذبح كان يرفع إلى الرب دعوات المؤمنين وتظلماتهم. وفى الدورين الأولين كان يمثل الرب أمام البشر؛ وفى الدور الثالث كان يمثل البشر أمام الرب؛ ولكنه وسيط فى كافة الأحوال. وما تقوله الرسالة إلى العبرانيين (٥: ١) عن الكاهن الأكبر يصدق على كل كاهن: «لأَنَّ كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ مَأْخُوذٍ مِنَ النَّاسِ يُقَامُ لأَجْلِ النَّاسِ فِي مَا لِلَّهِ». فكان الكاهن وسيطًا كالملك والنبى. إلا أن الملوك والأنبياء كانوا وسطاء لأسباب كارزمية ولأنهم مختارون من قبل الرب؛ أما الكاهن فوسيط

بالنسبة للكهنة على قداسة وظائفهم؛ فلابد أن يتطهروا لأنهم يضعون المحرقات وأجزاء القرابين الأخرى على المذبح (اللاويين ٢١: ٦). فالكاهن في العهد القديم لا يتولى عملية تقديم القرابين بالمعنى الحرفى للعبارة. ربما تولى ذبح الأضاحى فى بعض الحالات إلا أن هذه كانت دومًا مجرد مهمة إضافية ولم تكن امتيازًا قاصرًا عليه. وفى الخروج ٢٤: ٣-٨ (وهو نص يعد بعامة من التراث الإلوهيمى) يأمر موسى بعض الشباب (ليس ثم ما يدل على أنهم كانوا كهنة) بتقديم المحرقات والقربان الجماعى، إلا أن موسى نفسه كان من أخذ الدم ورشه على المذبح وعلى الشعب. ويقضى تشريع القربان صراحةً بأن يقوم بذبح الأضحية صاحب القربان (اللاويين ١: ٥ و٣: ٢، ٨، ١٣ و٤: ٢٤، ٢٩، ٣٣). وإن لم يكن صاحب القربان طاهرًا أو كان القربان من القرابين العامة الكبرى (أخبار الأيام الثانى ٣٠: ١٧ وحزقيال ٤٤: ١١) كان يتولى ذبح الأضحية أحد صغار رجال الدين. وكان دور الكاهن يبدأ حين يحين أوان استعمال الدم، ما يرجع فى جزء منه إلى أن الدم أقدس ما فى الأضحية (اللاويين ١٧: ١١، ١٤). أما السبب الأساسى فهو أن الدم لا بد أن يلامس المذبح. كما جرى العرف دومًا على أن يتولى كاهن تقديم الجزء الخاص بالرب من الأضحية ويضعه على المذبح. وكانت هذه القاعدة مطلقة حتى أن الأضحية حين تكون طائرًا ويتحتم ذبحها على المذبح نفسه كان صاحبها يفقد الحق فى ذبحها (اللاويين ١: ١٤-١٥ و٥: ٨). وعندما يريد الكاتب فى الملوك الثانى ٢٣: ٩ أن يقول إن كهنة المرتفِعات عزلوا بعد إصلاحات يوشيا يكتفى بقوله إنهم لم يتمكنوا من «الصعود إِلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ». وفى نص دون فى الفترة نفسها تقريبًا يقول الكاتب إن الكهنة كانوا يُختارون لكى «يصعدوا إلى المذبح» (صموئيل الأول ٢: ٢٨). ونكرر أن إحراق البخور كان

امتيازًا لبنى لاوى لأن البخور لا يحرق إلا على المذبح (كما ورد فى التثنية ٣٣: ١٠) ولنسل هارون فى العدد ١٧: ٥ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣. وفى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-١٨ ورد أن الملك عزيا عوقب لاغتصابه هذا الحق. إذن كان الكاهن فى الحقيقة «كاهن المذبح»، وهى تسمية مسيحية يمكن تتبع أصلها فى العهد القديم.

إذا فهمنا الأمر بهذه الطريقة تمامًا فإن دور الكاهن فى تقديم القرابين موغل فى القدم لا شك، إلا أن هذا الجزء من عملهم تقدم إلى الصدارة بمرور الزمن لأن الناس كفوا عن اللجوء إليهم طلبًا للاستخارة وجاء غيرهم ليشاركونهم دورهم فى التعليم. بل أصبح تقديم القرابين قاصرًا عليهم بمرور الزمن وصار جزء أساسيًا من الكهانة، ومن ثم كان دمار الهيكل نهاية لنفوذهم. وحلت ديانة التوراة محل طقوس الهيكل واستُبدل الأحبار بالكهنة.

٧. الكاهن وسيطًا

لكل هذه المهام المتعددة أساس واحد. فالكاهن حين كان يقدم استخارة كان ينقل ردًا من عند الرب؛ وحين كان يقوم بتعليم الـ 'توراه' أى الشريعة أو التوراة أو يفسرها فيما بعد كان ناقلاً ومفسرًا لتعاليم من عند الرب؛ وحين كان يرفع دم الذبيحة ولحمها إلى المذبح كان يرفع إلى الرب دعوات المؤمنين وتظلماتهم. وفى الدورين الأولين كان يمثل الرب أمام البشر؛ وفى الدور الثالث كان يمثل البشر أمام الرب؛ ولكنه وسيط فى كافة الأحوال. وما تقوله الرسالة إلى العبرانيين (٥: ١) عن الكاهن الأكبر يصدق على كل كاهن: «لأَنَّ كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ مَأْخُوذٍ مِنَ النَّاسِ يُقَامُ لأَجْلِ النَّاسِ فِي مَا لِلّهِ». فكان الكاهن وسيطًا كالملك والنبى. إلا أن الملوك والأنبياء كانوا وسطاء لأسباب كارزمية ولأنهم مختارون من قبل الرب؛ أما الكاهن فوسيط

بالمعنى الحرفى للكلمة، فالكهانة مؤسسة للوساطة. وستعود هذه السمة الجوهرية إلى الظهور فى كهانة «الشريعة الجديدة» باعتبارها مشاركة فى كهانة المسيح الوسيط والإنسان والإله والأضحية المثلى والكاهن الذى لا مثيل له.

الفصل السادس

اللاويون

هناك العديد من النصوص فى الكتاب المقدس تشير إلى رجال الدين باسم «اللاويين» أو «بنى لاوى» وتنص أو تشير ضمنًا إلى أنه لا يتولى الوظائف المقدسة إلا من ينحدرون من نسل لاوى. وتثير هذه النصوص عددًا من المشكلات الصعبة ينبغى تناولها بالدرس ولو أننا لن نتمكن من تقديم أجوبة شافية لها جميعًا.

١. تأصيل

تأصيل لفظ 'ليوى' غير معروف على وجه اليقين. فللجذر 'ل و ه' فى العبرية ثلاثة معان تنسب جميعًا للاسم 'ليوى':

(١) قد يعنى الجذر 'ل و ه' «دارَ، لَفَّ»، ومن الآراء ما يذهب إلى أن اللاويين من يؤدون رقصات صوفية وليسوا كالدراويش والأنبياء الذين يدورون انتشاءً.

(٢) ومن معانى الجذر 'ل و ه' «صاحَبَ، اقترَنَ»، وهو التأصيل الذى يقدمه الكتاب المقدس نفسه. فتطلق ليئة على وليدها اسم 'لاوى' وتقول «هَـذِهِ الْمَـرَّةَ يَقْـتَرِنُ بِي رَجُلِي» (التكوين ٢٩: ٣٤)؛ كما كان أفراد سبط لاوى «مقترنين» بهارون (العدد ١٨: ٢، ٤). والجذر المقابل له فى العربية 'و ل ى' (بقلب الأحرف) الذى اشتق منه لفظ 'وَلِىّ'، أى من اقترن بالله.

(٣) قد يعنى الجذر 'ل و ه' «عيّرَ، رهَنَ» أيضًا. ومع أن الكتاب المقدس لا يستعمل الفعل 'ل و ه' بهذا المعنى فى سياق حديثه عن اللاويين فإنه يحوى بعض العبارات القريبة الشبه بذلك: فقد «أُعطِى» اللاويون ليهوه بدلاً من الابن البكر (العدد ٣: ١٢ و٨: ١٦)، و«أُعير» صموئيل ليهوه وهو صبى (صموئيل الأول ١: ٢٨). وهناك العديد من النصوص المعينية فى الجزيرة العربية تطلق لفظ 'ل و ء' على أشياء وأشخاص نُذروا لإله من الآلهة.

والاشتقاق الأول مرفوض لأنه تعسفى تمامًا. والثانى قد يلقى فى نصوص الكتاب المقدس ما يدعمه، إلا أننا نعلم أن التأصيلات التى يقدمها الكتاب المقدس لا تعطى المعنى الحقيقى للفظ دائمًا. أما الاشتقاق الثالث فيثير مشكلة أصل اللاويين التى سنتناول فى نهاية هذا الفصل. والافتراضات الثلاثة جميعًا تحاول أن تأول لفظ 'ليوى' بمعنى يدل على وظيفة؛ إلا أن اللفظ طبقًا للكتاب المقدس نشأ كاسم علم لأحد أبناء يعقوب. وقد يكون هذا الاسم العلم صيغة مختصرة من 'ليفى إيل' الذى عثر عليه فى نصوص من مارى (لاوى إيلى) وعُرف قبل ذلك فى نص مصرى (روأر). ويبدو أن الاسم يعنى «المقترن بالرب» أو «المتوكل على الرب» أو ما شابه.

٢. توارث الكهانة

كانت الوظائف فى الشرق القديم بعامة تورث، وكانت الحِرف تورث من الأب لابنه. وينطبق ذلك على مصر بخاصة حيث جاء عهد لم يكن يُسمح للابن فيه أن يمتهن غير مهنة أبيه. وتبين سلاسل الأنساب المطولة أن هذا النظام التوارثى كان موضع احترام بالغ، وادعى أحد المعماريين فى عهد داريوش الأول أنه تمكن من الرجوع بشجرة نسبه أربعة وعشرين جيلاً حتى إمحوتب بانى هرم سقارة.

وكان هذا النظام مناسبًا للكهانة بخاصة؛ إذ كان يضمن أن المقدس موضع رعاية كاملة وفى حالة جيدة وأن الطقوس الدينية ثابتة دون تغيير حيث يورث الأب لابنه المهارات المطلوبة منه. ونحن نعلم أن الكهانة كانت متوارثة فى مصر منذ عصر الأسرة التاسعة عشر على الأقل وأن كل من كان يثبت أنه من نسل كهنة كان يُضم إلى طبقة الكهنة. وفى أشور كانت خلافة الولد أبيه ثابتة عند بعض فئات الكهنة على الأقل. وفى النقوش الفينيقية والقرطاجية شواهد على وجود بيوت كهنة؛ وفى تدمر يبدو أن الكهانة كانت محصورة فى عائلات بعينها؛ وكان كل مقدِس من مقادس عرب الجاهلية يخص عائلة بعينها تتوارث ملكيته من جيل إلى جيل. وأخيرًا يمكن أن نشير كمثال من حضارة أخرى إلى عائلات الكهنة التى ارتبطت بمعابد اليونان.

ليس من الغريب إذن أن تكون الكهانة بالتوارث عند بنى إسرائيل أيضًا. ولإيضاح هذه الملحوظة يكفى أن نورد بضع أمثلة من نصوص يجمع الكل على قدمها. فاللاوى الذى استخدمه ميخا صار حارس مقدِس دان وواصلت ذريته عملها به (القضاة ١٨: ٣٠). وكان إيليا كاهن شيلوه؛ كما كان اثنان من بنيه كاهنين بها (صموئيل الأول ١-٢). وعندما كان التابوت فى قريات يعاريم ظلت الكهانة فى نسل أبيناداب (صموئيل الأول ٧: ١ وصموئيل الثانى ٦: ٣). وفى نوب كان حول أخيمالك «جَمِيعَ بَيْتِ أَبِيهِ، الْكَهَنَةَ الَّذِينَ فِي نُوبٍ» (صموئيل الأول ٢٢: ١١) الذين قتل شاول خمسة وثمانين منهم (صموئيل الأول ٢٢: ١٨) ومنهم إبياثار الذى فر بحياته وأصبح كاهن داود (صموئيل الأول ٢٢: ٢٠-٢٣).

ومن ناحية أخرى تصور هذه النصوص القديمة اللاويين غرباء على الأماكن التى
ﻟﻮا فيها مهام وظائفهم. فاللاوى المذكور فى سفر القضاة ١٧-١٨ كان غريبًا مقيمًا
جر) فى بيت لحم بيهوذا؛ وانتقل فيما بعد لخدمة ميخا فى مرتفع إفرايم، وفى النهاية
اجر مع بنى دان شمالاً. واللاوى فى القضاة ١٩ كان غريبًا مقيمًا فى مرتفع إفرايم
كن كانت له سرية من بيت لحم بيهوذا. وعندما أراد الثأر لجريمة جبعة لم يلجأ
ﺸﻴﺮته كما يقضى تشريع ثأر الدم، بل لكل أسباط بنى إسرائيل. ومن النصوص
شار إليها فى هذه الفقرة وسابقتها يمكن الخروج بثلاث نتائج: أولها أن الكهانة
انت تتوارثها عائلات بعينها. ثانيًا، كان يمكن لهذه العائلات أن تظل فى مقدِس
احد لأجيال عدة. ثالثًا، لم تكن هذه العائلات مقيدة بالبقاء فى مكان واحد؛ فلم
كن ترتبط بمنطقة بعينها. ويستنتج من كل هذا أن هذه العائلات كانت تشكل
ائفة مترابطة لا بحكم عيشها بمنطقة واحدة؛ بل بحكم أن أفرادها يؤدون وظيفة
احدة؛ فكانت تشكل قبيلة من الكهنة.

٢. سبط لاوى قبيلة الكهنة

كذا قدمت الكهانة عند بنى إسرائيل فى الكتاب المقدس بصورته الراهنة. فنسل
وى بن يعقوب كُرسوا لأداء وظائف مقدسة بناء على تدخل إيجابى من قبل الرب
العدد ١: ٥٠ و٣: ٦ وما بعدها). إذ أخذهم الرب أو أعطوا له بدلاً من الابن البكر
سرائيل (العدد ٣: ١٢ و٨: ١٦). وفى العدد ٣: ٦ قُضى لهم أن يعِينوا هارون ولكنهم
الخروج ٣٢: ٢٥-٢٩ اختيروا لمعارضته لأنه روج لعبادة الأصنام بين الشعب؛
أخيرًا لم يُختاروا من قبل موسى طبقًا للنص الحالى للتثنية ١٠: ٦-٩ إلا بعد وفاة
ارون.

وهكذا اتخذوا مكانة خاصة عند الشعب؛ فلم يكونوا يُحصون ضمن سائر الأسباط (العدد ١: ٤٧-٤٩ والإصحاح ٤ بأكمله و٢٦: ٦٢). ولم يكن لهم نصيب فى إسرائيل (العدد ١٨: ٢٠ والتثنية ١٨: ١) ولم تخصص لهم أرض فى تقسيم كنعان، «فيهوه إرثهم» (يشوع ١٣: ١٤، ٣٣ و١٤: ٣-٤ و١٨: ٧). وعوضًا عن ذلك كانوا يُمدون بعوائد أو عشور (العدد ١٨: ٢١-٢٤) وبضيَع فى أراضى سائر الأسباط أى بلدات اللاويين (العدد ٣٥: ١-٨ ويشوع ٢١: ١-٤٢ وأخبار الأيام الأول ٦: ٣٩-٦٦). لذا فإن أفراد سبط الكهنة يشار إليهم عادةً باسم 'بنى لاوى' أو 'اللاويين'.

وُعد أحد بطون هذه القبيلة بكهانة أبدية، ونتيجة لذلك تراجع سائر اللاويين إلى منزلة أدنى وقُصروا على وظائف دينية ثانوية؛ وكان هذا الفرع من القبيلة أسرة هارون أخى موسى (الخروج ٢٩: ٩ و٤٠: ١٥). وانتقلت الكهانة إلى ولدَى هارون إليعازر وإيثامار (العدد ٣: ٤)، وتجدد الوعد فيما بعد لفنحاسٍ بن إليعازر (العدد ٢٥: ١١-١٣). وفى أخبار الأيام الأول ٢٤: ٣ ورد أن كهانة شيلوه ونوب وأورشليم نفسها ظلت فى نسل إيثامار حتى عزل إبياثار. فعاد صادُق (الملوك الأول ٢: ٣٥) بنسبه إلى هارون عبر إليعازر فاحتفظت أسرته بالكهانة حتى دمار الهيكل (أخبار الأيام الأول ٥: ٣٠-٤١ و٦: ٣٥-٣٨ وعزرا ٧: ١-٥).

ويحوى الكتاب المقدس أمثلة عدة على سلاسل أنساب اللاويين (التكوين ٤٦: ١١ والخروج ٦: ١٦-٢٥ والعدد ٢٦: ٥٧-٦٠ وخاصة أخبار الأيام الأول ٥: ٢٧ إلى ٦: ٣٨ إذ تصل حتى السبى). ومن الأحداث التى وقعت عقب العودة من السبى ما يؤكد أهمية هذه الأنساب؛ فمن لم يتمكن من إثبات نسبه كان يستبعد من الكهانة (عزرا ٢: ٦٢ ونحميا ٧: ٦٤).

٥. التطور التاريخى

ذا قارنا هذه النصوص المتعددة ببعضها البعض يبرز الاختلاف بينها جليًا. وسبق ن أشرنا إلى عدم ثبوت تاريخ اختيار اللاويين لخدمة المقدِس أو أسبابه. وحتى لسلة أنساب الخروج ٦: ١٦-٢٥ تتألف من عناصر شتى، وتقدم سلسلة أنساب لعدد ٢٦: ٥٧-٥٨ تقسيمين مختلفين لعشائر لاوى. وتربط سلاسل أنساب أخبار لأيام الأول ٥-٦ بين معلومات شتى وتوفق بينها. كما أن بعض النصوص لم تنقح لا فى حقبة متأخرة نسبيًا، والبيانات التى تحوى لا تتفق وما ورد فى النصوص لأقدم زمنًا. وكان منقحو هذه النصوص اللاحقة يعلمون أن أداء الوظائف الدينية كان حقًا لسبط لاوى دون غيرهم ورأوا علو منزلة كهانة أورشليم. والأرجح أنهم عتبروا هذين الامتيازين يرجعان لأقدم عصور تاريخ الشعب وإن لم ينشآ إلا بعد طور طويل.

أ) **الكهنة من غير اللاويين.** فى عصر القضاة وفى أوائل المملكة لم يكن كل لكهنة «لاويين». فميخا الذى كان من إفرايم عين ابنه كاهنًا (القضاة ١٧: ٥). صموئيل أيضًا كان من إفرايم (صموئيل الأول ١: ١) ومع ذلك انضم لمقدس شيلوه إرتدى جبة الكهانة (صموئيل الأول ٢: ١٨) وأقام قداسات (صموئيل الأول ٧: ٩ ٩: ١٣ و١٠: ٨) ولم يفسح له ولأسلافه مكان فى سلاسل الأنساب اللاوية إلا بعد رون (أخبار الأيام الأول ٦: ١٨-٢٣). وأبيناداب كان من قريات يعاريم ومع ذلك عين ابنه إليعازر كاهنًا على التابوت (صموئيل الأول ٧: ١). وفى قوائم رؤساء وزراء اود ورد ذكر أبناء داود ككهنة، والأرجح أنهم كانوا ينتمون لسبط يهوذا (صموئيل شانى ٨: ١٨). وعيرا اليائيرى وكان من عشيرة منسَّى (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٦)

يطلق عليه أيضًا لقب الكاهن، وعلى الرغم مما ورد بأخبار الأيام الأول ١٨: ١٧ ليس هناك ما يدعو للظن بأن كلمة 'كوهِن' لها معنى آخر فى هذا السياق.

وما أقدم عليه يربعام الأول ينبغى أن يعطى اعتبارًا خاصًا؛ ففى الملوك الأول ١٢: ٣١ و١٣: ٣٣ (وانظر الملوك الثانى ١٧: ٣٢) وأخبار الأيام الثانى ١٣: ٩ ورد أن المقدس الملكى ببيت إيل عين به كهنة من غير نسل لاوى. ومن الممكن بالطبع أن يكون يربعام عين كهنة غير لاويين كمن أشرنا إليهم لتونا؛ وفيما بعد سنأخذ هذا الاحتمال فى اعتبارنا لدى تناول الكهنة الذين عملوا بهيكل أورشليم؛ إلا أن النصوص التى تسجل هذا الإجراء من جانب يربعام حررها أفراد من مدرسة التثنية كانوا يقيمون بيهوذا وكانوا تواقين للعن منافسيهم فى الهيكل؛ أفلا يحتمل أنهم كانوا يحاولون أن يشوهوا صورة يربعام وبيت إيل وكهنته؟ إذ كان هناك لاويون فى المقادس الأخرى فى المملكة الشمالية (انظر التثنية ١٨: ٦ والملوك الثانى ٢٣: ٩) حتى فى المقدس الملكى الآخر الذى أقام يربعام فى دان (القضاة ١٨: ٣٠).

هذا المقدس الأخير يرجع تاريخه إلى هجرة بنى دان، وقصة هجرتهم تلقى الضوء على تاريخ الكهانة (القضاة ١٧-١٨). فعين ميخا ابنه كاهنًا وما أن مر به أحد اللاويين حتى عينه على الفور وقال: «الآنَ عَلِمْتُ أَنَّ الرَّبَّ يُحْسِنُ إِلَيَّ، لأَنَّهُ صَارَ لِيَ اللاَّوِيُّ كَاهِنًا» (القضاة ١٧: ١٣). وكان اللاوى يهوناثان بن جرشوم بن موسى (القضاة ١٨: ٣٠). وليس ثم ما يدعو للشك فى حقيقة هذه التفاصيل فى قصة قديمة كهذه ولو أنها فضحت المسّوريين لدرجة أنهم بدلوا حرفًا ليجعلوا النص يُقرأ «منسى» بدلاً من «موسى». كما أنه لا داعى لإنكار النسب اللاوى لموسى نفسه فهو مؤكد فى الخروج ٢: ١ (تراث إلوهيمى) وتم تتبعه تفصيلاً فى كل من التراث

الكهنوتى (الخروج ٦: ٢٠ والعدد ٢٦: ٥٩) وكاتب أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ٥: ٢٩ و٢٣: ١٣).

من ثم يمكن القول إنه حتى منذ عصر القضاة كان بنو إسرائيل يفضلون أن يكون الكاهن لاويًا، واللاوى الوحيد فى العصر الذى يمكن تتبع سلسلة نسبه كان من نسل موسى وعبر موسى اللاوى. وفى النصف الأول من القرن الثامن على أقصى تقدير كان وجود سبط لاوى قبيلة الكهنة مؤكدًا تمامًا وكانوا يحتكرون الكهانة (التثنية ٣٣: ٨-١١). والأرجح أن تكون هذه القبيلة كغيرها من أسباط بنى إسرائيل استوعبت أعراقًا أخرى إلا أن الوافدين الجدد استوعِبوا فى نسب قائم فعلاً.

(ب) **الكهنة اللاويون**. لا يركز سفرا الملوك إلا على كهانة أورشليم التى سنتناول فيما بعد. وباستثناء الاتهام الموجه ليربعام (والذى سبق أن قلنا إنه قد يكون بلا أساس) لا نجد للاويين ذكرًا فيهما، وللعثور على شىء يتعلق بهم فى عهد المملكة لابد من اللجوء إلى التثنية. ولا يزال الرأى السائد أن هذا السفر يسوى بين طائفتى الكهنة واللاويين وينسب إليهما مهام بعينها. فوُقف سبط لاوى جميعًا على حمل التابوت وخدمة الرب ومباركة الشعب (التثنية ١٠: ٨) ويسمى أفراد هذه القبيلة «الكهنة اللاويين» (التثنية ١٧: ٩، ١٨ و١٨: ١ و٢١: ٥ و٢٤: ٨ و٣١: ٩). والأصح أن يترجم نص التثنية ١٨: ١ كما يلى: «الكهنة اللاويون كل سبط لاوى» بعطف البيان بين العبارتين وليس «الكهنة اللاويون وكل سبط لاوى». فالنص لا يحتمل المعنى الأخير لأنه يفرّق بين لاويين من الكهنة ولاويين من غير الكهنة. وبالطبع هناك نصوص تستعمل أحد اللفظين «كاهن» أو «لاوى» دون الآخر؛ إلا أن مقارنة هذه

النصوص يثبت أن اللفظين مترادفان فى استعمالهما. ففى التثنية ٣١: ٩ نجد أن «الكهنة اللاويين» من يحملون التابوت، في حين أنهم «اللاويون» فى التثنية ٣١: ٢٥؛ ومرة أخرى يشترط التثنية ١٨: ٦-٧ على اللاوى حين يدخل المقدس المركزى أن يؤدى مهام الكهانة جنبًا إلى جنب مع إخوته اللاويين.

ويمكن إدراك تفرقة ما فى سفر التثنية نفسه. فذهب البعض مؤخرًا إلى أن «الكهنة اللاويين» تولوا خدمة المقدس المركزى؛ وهذا صحيح بصورة عامة ولكنه لا يصدق على التثنية ٢١: ٥ حيث نجد أن «الكهنة اللاويين» من كانوا بأية بلدة وقعت بالقرب منها جريمة قتل. والعكس فى التثنية ١٨: ٧ حيث نجد «اللاويين» لا «الكهنة اللاويين» مع أن النص يشير إلى المقدس المركزى. إذن فالتسميات فى التثنية ليست صارمة، ويشير السفر ضمنًا إلى أن كل اللاويين لهم أن يؤدوا وظائف الكهنة. أما من الناحية العملية فإن كثرة عدد اللاويين جعل من المستحيل أن يجد كل منهم عملاً فى المقدس المركزى بأورشليم. ومن لم يعمل منهم فى خدمة المذبح لم يكن له بالطبع نصيب فى المخصصات (التثنية ١٨: ١-٤)، ونظرًا لأن قبيلتهم لم يكن لها أرض مخصصة فلم يكن لها مصدر دخل. لذا فإن كاتب التثنية يدرج «اللاوِى الذِى فِى أَبْوَابِكُمْ» ضمن مستحقى صدقات بنى إسرائيل جنبًا إلى جنب مع الغريب واليتيم والأرملة، أى كل من لم يكن لهم مصدر دخل (التثنية ١٢: ١٢، ١٨، ١٩ و١٤: ٢٧، ٢٩ و١٦: ١١، ١٤ و٢٦: ١١-١٣). إلا أن كل لاوى كان يحتفظ بحقوق الكهانة، وحين كان يأتى إلى المقدس المركزى كان يعين بل يتلقى راتبًا يساوى راتب إخوته اللاويين العاملين بالمقدس (التثنية ١٨: ٦-٧).

لم تكن هذه الأحكام مصادرة لإصلاحات يوشيا. فهى ترجع إلى تاريخ سابق عليها ولم يكن من الممكن تطبيقها بكاملها حتى فى عصر الإصلاحات فورد بالملوك الثانى ٢٣: ٩: «إِلاَّ أَنَّ كَهَنَةَ الْمُرْتَفَعَاتِ لَمْ يَصْعَدُوا إِلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ فِي أُورُشَلِيمَ بَلْ أَكَلُوا فَطِيراً بَيْنَ إِخْوَتِهِمْ». و «كهنة المرتفعات» هؤلاء كانوا لاويين، ولغيرة رجال الدين فى أورشليم على امتيازاتهم لم يكونوا يسمحون لهم بالمشاركة فى الطقوس. ولا شك أن ذكر الفطير يعد إشارة إلى الفصح الكبير الذى أنهى الإصلاحات (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣) أى أنه بدلاً من تطبيق أحكام التثنية ١٨: ٦-٧ اتبع كهنة أورشليم المسلك المشار إليه فى التثنية ١٢: ١١-١٢.

إذن فوضع اللاويين كما ورد فى التثنية لم يكن محصلة لإصلاحات يوشيا، بل الأرجح أنه ارتبط بحركة سعت إلى مركزية العبادة؛ وهنا تبرز لنا من جديد المشكلة نفسها التى تناولنا ضمن حديثنا عن التشريع التثنوى الذى يقضى بوجود مقدس واحد. والتفرقة بين اللاويين المعينين فى كهانة المقادس وغيرهم ممن تفرقوا بين الأسباط كانت إما نتيجة لمحاولة إصلاحية ما جرت فى المملكة الشمالية أو انعكاسًا للإصلاح الذى سعى إليه حزقيا. ومع ذلك فمسألة الكهانة أعقد من ذلك. وهناك حل ثالث ممكن؛ فقبل ظهور أية حركة إصلاح أو أى مشروع للإصلاح يسعى لقصر العبادة الشرعية على مكان واحد دون غيره كانت هناك فى كل من إسرائيل ويهوذا حركة تسعى لجذب المؤمنين إلى المقدِسَين القوميين الكبيرين أورشليم وبيت إيل. وظلت المقادس المحلية قائمة إلا أن حراسها عانوا نتيجة المنافسة، فانخفضت عائداتهم ومنهم من فقد وظيفته؛ ربما ظلوا يقدمون خدماتهم ككهنة ولكنهم فى الوقت نفسه تدنوا إلى مرتبة الغرباء المقيمين (جِريم) كما

يوصفون فى التثنية. إذن فهناك تفرقة قائمة بالفعل وإن لم تكن شرعية بين كهنة المقادس الكبيرة (أو المقدس الأوحد إبان محاولات الإصلاح) وكهنة الأقاليم.

(جـ) **الكهنة واللاويون**. إن التفرقة بين الكهنة واللاويين فى التثنية كامنة تحت السطح وتبدو سافرة فى حزقيال. والنص الرئيس حزقيال ٤٤: ٦-٣١. فبنو إسرائيل أثموا بإلحاقهم رجالاً غير مختنين بخدمة الهيكل، وهذه إشارة إلى عبيد الدولة الذين عينوا فى الهيكل من نسل العبيد الذين سخر سليمان (انظر عزرا ٢: ٥٥-٥٨) أو الـ 'نْتينيم' («من وُهبوا») ممن يرجع أصلهم إلى داود كما ورد فى عزرا ٨: ٢٠. ويقول النبى إن هؤلاء سيستبدل بهم اللاويون الذين أعانوا بنى إسرائيل على اقتراف خطيئة الشرك؛ ولكن عقابًا لهؤلاء اللاويين يحرَّم عليهم أداء وظائف كهنوتية صرفة ويتدنون إلى مناصب أدنى درجة كذبح الأضاحى وخدمة الناس (حزقيال ٤٤: ٦-١٤). ومن الواضح أن حزقيال لا يشير إلى كهنة يعبدون الأصنام؛ فما كان له أن يعين مثلهم فى هيكل المستقبل؛ بل إلى لاويين خدموا فى المقادس الصغيرة حيث لم تكن العبادة خالصة دومًا؛ فهم لاويو الأقاليم المشار إليهم فى التثنية ومن يسميهم الملوك الثانى ٢٣: ٩ «كهنة المرتفعات» ومن أوقفت إصلاحات يوشيا عباداتهم. وفى حزقيال نستشف صدى واضحًا لهذه الإصلاحات وللأحداث التى أدت إليها؛ ومن عنف احتجاج حزقيال يستدل على أن هذه الأحداث لم تكن تقع فى الماضى البعيد. ومع ذلك فالنبى حريص على إعطاء هؤلاء اللاويين مكانة متميزة؛ فقضى بقبولهم ضمن رجال الدين ولكن فى مرتبة أدنى.

ويضعهم حزقيال على النقيض من الكهنة اللاويين، وهى تسمية تذكرنا بالتثنية. فالوظائف الكهنوتية تخصص لهذه الطبقة، فلهم وحدهم ميزة الاقتراب من يهوه

وتقديم الدهن والدم ودخول المقدس. وهذا التماس القريب مع المقدّسات يلـزمهم بمراعاة طقوس طهارة خاصة (حزقيال ٤٤: ١٥-٣١). ويُدعون باسم «بنى صادُق» فى حزقيال ٤٤: ١٥ وأيضًا فى حزقيال ٤٠: ٤٦ و٤٣: ١٩ و٤٨: ١١. موجز القول إن هذه الطبقة تمثل الكهانة فى هيكل أورشليم. وهنا أيضًا يصدّق حزقيال على إصلاحات يوشيا.

ولا تزال هناك نصوص أخرى تدل على وجود فروق بين مراتب رجال الدين. فكانت هناك غرفة واحدة «لِلْكَهَنَةِ حَارِسِى الْبَيْتِ» وأخرى «لِلْكَهَنَةِ حَارِسِى الْمَذْبَحِ. هُمْ بَنُو صَادُوقَ» (حزقيال ٤٠: ٤٥-٤٦). وخُصصت بعض الأراضى للكهنة خدام المقدِس وبعض آخر للاويين خدام الهيكل (حزقيال ٤٥: ٤-٥). وكانت هناك مطابخ «للكهنة» يطهون فيها ما يقدم من «ذبائح الخطية» ومطابخ أخرى «لخدام الهيكل» يطهون فيها الذبائح للشعب (حزقيال ٤٦: ٢٠-٢٤). وكانت الأرض المحيطة بالهيكل تخصص للكهنة من بنى صادُق ممن لم يضلوا، ومساحة أخرى خصصت للاويين الذين ضلوا (حزقيال ٤٨: ١١-١٤). وكلها فروق تكرر الفارق الذى وضعه حزقيال ٤٤: ٦-٣١ حيث جعل اللاويين «خدام الهيكل» (فقرة ١١) والكهنة «خدام المقدس» (فقرة ١٥). ولكن يلاحظ أن كلتا الفئتين «كهنة» فى حزقيال ٤٠: ٤٥-٤٦. والأرجح أن هذه الفقرة دونت بعد التثنية مباشرةً.

إذن لم يكن حزقيال من غلاة المجددين؛ فما كان يسعى إلا لتثبيت وضع ظل قائمًا لمدة طويلة وبدأ فى التدهور نتيجة إصلاحات يوشيا. وعلينا الآن أن نقارن هذا المشروع بتشريعات الكتابات الكهنوتية. والخلفية المفترضة لهذه التشريعات الإقامة فى الصحراء. ففى العدد ٣: ٦-٩ وضع اللاويون فى خدمة هارون وبنيه

و«وُهبوا» لهم «لخدمة المسكن»؛ وفى العدد ٨: ١٩ «وُهبوا» لهارون وبنيه لخدمة الخيمة. وفى العدد ١٨: ١-٧ وهو النص الرئيس، كان عليهم أن يخدموا هارون والخيمة وكانوا «موهوبين»، إلا أن هارون وبنيه كانوا يتولون الوظائف الكهنوتية البحتة كخدمة المذبح والمقدس و «كل ما كان وراء الحجاب». وهنا نجد تشابها واضحًا مع حزقيال: فالمسكن والخيمة وأيام الصحراء تتساوى هنا مع هيكل حزقيال؛ واللاويون «موهوبون»، وكما فى حزقيال يتخذون منزلة «الموهوبين» الذين ألحقوا بالهيكل فيما مضى. وإلى هنا نجد توافقًا والاختلافات ثانوية نسبيًا وأهمها أن العدد ينسب الكهانة لهارون بينما يطلق حزقيال على الكهنة «بنى صادُق»؛ وسنرى فيما بعد ما يشير إليه هذا الاختلاف فى المسميات ضمنًا. ويبدو واضحًا أن نص العدد دون بعد حزقيال، فهو أدق وأهدأ نبرة ويخلو من أية ملحوظات جدلية. ولم يوضع اللاويون جنبًا إلى جنب مع الخدم «الموهوبين» إلا بعد العودة من السبى (انظر القوائم الواردة فى عزرا ٢ و٨: ٢٠) ولا يؤكَّد على نسب هارون إلا فى فقرات ثانوية بسفرى عزرا ونحميا (عزرا ٧: ١-٥ ونحميا ١٠: ٣٩ و١٢: ٤٧). ومن ناحية أخرى يصعب الإقرار بأن ترتيبات تشريعية كتلك التى وردت فى العدد يمكن أن تكون مستوحاة من وصف مثالى كالذى ورد فى حزقيال. والأرجح أن كلا النصين، العدد وحزقيال، يمثلان تيارين متوازيين نشآ عن مصدر واحد، أى الوضع الناجم عن إصلاحات يوشيا فى أورشليم. وليس من المستبعد أن تكون تشريعات العدد تطورًا للأحكام التى استن كهنة الهيكل فى أواخر عصر المملكة.

ومهما كان الحال فاللاويون تميزوا عن الكهنة وتدنوا إلى مرتبة أدنى، ما يفسر سبب عدم لهفتهم على العودة من السبى. وفى القائمة الواردة فى عزرا ٢: ٤٠ = نحميا

٧: ٤٣ لا نجد سوى ٧٤ لاويًا فى مقابل ٤٢٨٩ كاهنًا، وفى قافلته وجد عـزرا صـعوبة فى حشد ما لا يزيد عن ٣٨ لاويًا (عزرا ٨: ١٨-١٩). وسنرى فى تناولنا الهيكل الثانى كيف سعى اللاويون لتحسين وضعهم.

٥. البلدات اللاوية

تـصف التثنيـة اللاويـين بـأنهم متفرقـون فى الأرض يعيـشون كغربـاء مقيمـين ويستحقون صدقات أصحاب الأرض؛ وخطط حزقيال لجمعهم فى منطقـة بـالقرب من أورشليم؛ إلا أن سفر يشوع يخصص لهم ثمانى وأربعـين بـلدة، وهـذه البـلدات مقسمة بالتساوى بين الأسباط الاثـنى عـشر. وتتكـرر قائمـة يـشوع مـع بعـض الاختلافات فى أخبار الأيام الأول ٦: ٣٩-٦٦. وورد فى يشوع ٢١: ٢ أن الرب نفـسه أمر موسى بمنح مدن كهذه للاويين، كما يؤكد العدد ٣٥: ١-٨ على ذلـك صراحـةً. وأخيرًا فإن تشريع اليوبيل يتضمن فقرة خاصة عـن هـذه البـلدات (اللاويـين ٢٥: ٣٣-٣٤). والنص الأساسى يشوع ٢١ حيث اعتمد عليه الآخرون.

والمشكلة التى تثيرها هذه النصوص ليست هينة. فللوهلـة الأولى تبـدو مؤسـسة البلدات اللاوية كأنها مدينة فاضـلة راودت الخيـال فى حقبـة لاحقـة. فمـن هـذه البلدات الثمانى والأربعين، أربع لكل سبط، ما كان يمثـل مركـزًا مهمًـا، ويـستحيل تصور أنها تُركت تمامًا للاويين. وينبغى أن نضيف أن اللاويين كان لهم بدرجة مـا أن يتملكوا الأرض المحيطة بهذه المدن أيضًا (العدد ٣٥: ٥). ثم تشمل القائمة مدن اللجوء الست (العدد ٣٥: ٦ ويشوع ٢١: ١٣، ٢١، ٢٧) وهى مؤسـسة شـديدة القـدم؛ لكن الصلة بين مدن اللجوء وبلدات اللاويين طرأت فى عصر لاحـق، والنـصوص التى يشهد كلٌّ منها على حدة بوجود مدن اللجوء لا تعتبرها بـلدات لاويـة. وأخـيرًا

فهذه القائمة تفترض وجود فارق واضح بين الكهنة واللاويين وأن اللاويين كانوا ينقسمون إلى ثلاث فئات وأن الكهنة عرفوا «ببنى هارون»؛ وهى أمور لم يرد لها ذكر فى أى من نصوص ما قبل السبى.

إذن فيشوع ٢١ بصورته الحالية ينتمى كيشوع ٢٠ إلى آخر نسخ سفر يشوع؛ ولا يهمنا كثيرًا فى هذا المقام ما إذا كنا ننسب هذه النسخة لأحد من المدرسة الكهنوتية أو لناسخ تثنوى لاحق. إلا أن الفصل الخاص بمدن اللجوء يحوى بين ثناياه نواة لتراث قديم، وربما كانت قائمة البلدات اللاوية أيضًا قائمة على تراث ما قبل السبى. وهناك فرضيتان ظهرتا مؤخرًا. تنص الأولى على حقيقة لها أهميتها وهى أن المدن الواردة بالقائمة لم يكن لها وجود ولم يحكمها بنو إسرائيل إلا فى أواخر عهد داود وفى عهد سليمان؛ من ثم فالأرجح أن القائمة الأصلية ومؤسسات البلدات اللاوية ترجع إلى ذلك العصر، أى منذ النصف الأول من عهد سليمان. وتقدم الفرضية الأخرى اعتراضًا على هذا الرأى الذى يتسم بقدر من الجموح؛ فإذا حددنا هذه البلدات على خريطة لا نجد سوى منطقتين لا يسكنهما اللاويون: من وسط مملكة يهوذا إلى جنوب أورشليم ووسط مملكة بنى إسرائيل (شكيم مضافة). ويكمن تفسير هذه الحقيقة فى إصلاحات يوشيا؛ فالملك أتى بكل كهنة يهوذا إلى أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٨) وأمر بإعدام كل كهنة المرتفعات فى بلدات السامرة (الملوك الثانى ٢٣: ١٩-٢٠). إذن فالقائمة ترجع لعصر يوشيا أو لعصر ما بعده ولكنها دونت قبل العودة من السبى. وهذا تفسير غير مقنع؛ فتاريخية فقرتى الملوك الثانى ٢٣: ١٩-٢٠ ليست فوق مستوى الشبهات، وتنص فقرة الملوك الثانى ٢٣: ٨ صراحةً على أن بلدات يهوذا التى جاء منها الكهنة كانت تمتد «من جبعة إلى بئر سبع» أى

من كل أنحاء مملكة يهوذا الـتى كان بهـا اثنتـا عـشرة بـلدة لاويـة خـارج المركـز. والاحتمال الوحيد المتبقى أن القائمة تمثل تنفيـذًا جزئيًـا للإجـراءات الـتى اتخـذ يوشيا. والفرضية الأولى لا تعلل الثغرات، والثانية لا تعلـل إلا الثغـرات ولا تقـدم سببًا للبقية.

وأخيرًا لابد أن نعترف بأن هذه القائمة لغز. فتنظيمها مثالى لا شك أما فيما عدا ذلك فلابد أنها استندت إلى وثيقة قديمة ولابد أنها تعكس وضعًا فعليًا فى حقبـة ما. والعديد من البلدات المذكورة بها ورد ذكرها فى موضع آخر من الكتاب المقدس باعتبارها مساقط رأس عائلات الكهنة. ومن ناحيـة أخـرى فـهى لا تمثـل قائمـة مقادس تولى اللاويون خدمتها؛ بل إنها فى الحقيقة تمثل بلدات اللاويين الذيـن لـم يعينوا بالمقادس الكبيرة، أى من لم يكن لهم مصدر دخل ثابـت وبالتـالى كانـوا فى وضع اللاويين الذين ورد وصـفهم فى التثنيـة. ولنفـترض تعـديلاً طفيفًـا على أولى الفرضيتين اللتين أوردنا منذ قليل ونجازف بالإدلاء بوجهة نظرنا؛ فالقائمة كانت فى الأصل تمثل تشتيتًا للسكان مـن اللاويـين عقـب إنـشاء الهـيكل وتنظـيم الديانـة الرسمية فى بيت إيل. ويعلل إنشاء الهـيكل عـدم ذكـر لاويـين آخـرين فى ضـواحى أورشليم، ويعلل إنشاؤه فى بيت إيل عدم وجود بلدات لاوية فى وسط إسرائيل أيضًا.

٦. هل كان هناك سبط من غير الكهنة يسمى لاوى؟

طبقًا لما ورد بالكتاب المقدس نشأ هذا السبط الكهنوتى من لاوى وهو أحـد أبنـاء يعقوب الاثنى عشر. وسبق أن قلنا إن لاوى هذا نفـسه الذى تعتـبره بركـة مـوسى (التثنية ٣٣: ٨-١١) ممثلاً لنسله تلقى مهام الكهانة إرثًا. إلا أن هناك نصين آخرين يقدمان الرجل بصورة مختلفة تمامًا. ففى بركـة يعقـوب (التكـوين ٤٩: ٥-٧) لُعـن

لاوى وشمعون معًا لما اقترفا من عنف إذ قتلا الناس وشوها الثيران فقُضى عليهما أن يتفرقا بين بنى إسرائيل. ومن الواضح أن هذا النص يرتبط بالتراث نفسه الذى يرتبط به التكوين ٣٤؛ فللثأر لشرف أختهما دينة شن شمعون ولاوى هجومًا غادرًا على أهالى شكيم وقتلا الناس ونهبا الماشية وحقت عليهما لعنة يعقوب جزاء لجرمهما. وتبين نصوص أخرى أن شمعون كانت جماعة من غير الكهنة سرعان ما فقدت استقلاليتها وتفرق أفرادها فى أرجاء أرض يهوذا. والاستنتاج الأرجح أن كان هناك أيضًا سبط من غير الكهنة يدعى لاوى قُدر له المصير نفسه.

والنقاد أنفسهم يعترضون على هذا الاستنتاج. فهم يرون أن القصة الواردة فى التكوين ٣٤ ليست سوى أسطورة وأن النبوءة الواردة فى التكوين ٤٩ تأويل زائف للوضع الغريب الذى وجد سبط لاوى أنفسهم فيه؛ إذن فهم يرون أن سبط لاوى كانوا دائمًا من الكهنة وأنهم لم يكن لهم دور فى السياسة وأن أفراده كانوا يعيشون متفرقين بين الأسباط الأخر. وفى مقابل ذلك فإننا نعلم أن لاوى كانوا جزءًا من نظام الأسباط الاثنى عشر القديم؛ فمن المستبعد ضم قبيلة بلا أرض إلى الأسباط الاثنى عشر فى حقبة لاحقة كانت الانقسامات القبَلية فيها تقابلها انقسامات إقليمية. وبركة يعقوب بصيغتها الراهنة تعود إلى عهد داود ومن النبوءات التى تتضمنها ما يرجع إلى تاريخ أقدم. والتكوين ٣٤ ليست له سمات رواية تعليلية وليس به أى تلميح إلى تشتت شمعون ولاوى؛ ومع ذلك فالإصحاح طبقًا للفرضية التى نعترض عليها دوِّن لتعليل هذا التشتت! فالتكوين ٣٤ يسرد حقيقة والتكوين ٤٩: ٥-٧ يعطى ما ترتب على هذه الحقيقة. والحقيقة نفسها حكاية من ما قبل تاريخ بنى إسرائيل. والطوائف التى كانت تنتمى إلى شمعون ولاوى كانت على خلاف حاد

مع السكان المحليين قرب شكيم؛ وربما نشب الخلاف عندما كانوا يعبرون المنطقة بقطعانهم أو ربما حين استقروا فى المنطقة قبل وصول إفرايم ومنسّى وأزاحوا من تبقى من أفراد هاتين القبيلتين جنوبًا. ولا نملك إلا أن نفترض ولكن ليس لنا أن نعترض على هذا التراث الشديد القدم الذى يعيدنا إلى ما قبل عصر موسى. كانت هناك قبيلة من غير الكهنة تسمى لاوى واسم جدها ورد بصيغته غير المختصرة فى كل من النقوش المسمارية والمصرية.

وذلك لا يحل المشكلة التى تهمنا. ويمكن أن نفترض (كما فعل البعض) أن الصلة بين هذه القبيلة الدنيوية التى تسمى لاوى وقبيلة اللاويين الكهنة كانت عرَضية بحتة؛ فقد تكون الأخيرة سميت باللاويين لأن اللفظ كان يعبر عن وظيفتهم. وفى النهاية صارت الوظيفة بالتوارث، ويكون التشابه بين الاسم الذى أطلق على الكهنة واسم ابن يعقوب أدى إلى الربط بين هؤلاء الذين أضحوا قبيلة من الكهنة والقبيلة الدنيوية التى كانت اندثرت. ويؤدى بنا هذا إلى سؤالنا الأخير: ما أصل اللاويين؟

٧. أصل اللاويين

إن كلمة ليفى العبرية تعنى «لاوى» سواء اسم العلم أو الصفة. وحتى النصوص التى تشير إلى سبط لاوى تستعمل اللفظ نفسه ولكن بأداة التعريف لتجعله اسم علم: 'هالّيفى' (الخروج ٦: ١٩ والعدد ٣؛ ٢٠ والتثنية ١٠: ٨، إلخ). وتستعمل النصوص العديدة التى تتحدث عن اللاويين صيغة الجمع من هذا اللفظ 'لويّيم' وكأنه اسم طائفة تؤدى وظيفة.

ومن ناحية أخرى فمن النقوش التى اكتشفت بخط معين ولهجتها فى إيل إيلا أو ديدن القديمة بشمال الجزيرة العربية ما يتضمن لفظ 'لوء' أو المؤنث منه 'لوءت'.

ويترجم البعض هذا اللفظ بمعنى «كاهن» بل «لاوى» بحكم تشابهه مع لفظ 'ليـفى' العبرى. واستنتج بعض الباحثين أن بنى إسرائيـل أخـذوا مؤسـسة اللاويـين عـن العرب الأولين الذين كانوا على اتصال بهم فى سيناء. وبالتالى فالصلة بـين اللاويـين وقبيلة لاوى الدنيوية (سواء أكان لها وجود أم لا) ليست مصطنعة تمامًا.

وبدراسة متأنية لهذه النقوش مع بحث دقيق فى نقـوش جزيـرة العـرب القديمـة وتاريخها تم التوصل إلى حل مختلف تمامًا. فلفظا 'لوء' و 'لوءت' لا يعنيان «كاهـن» أو «كاهنة»، بل يدلان على شىء يقدَّم نذرًا لإله ما. وهذا الشىء قد يكون شخصًا - رجلاً أو امرأة- أو شيئًا، ولكن يستحيل أن يكون شخصًا انخرط فى أداء العبادات، لأن هذا المعنى يختلف كليةً عن معنى لفـظ 'ليـفى' العـبرى. والأرجـح أن ليـست هناك صلة بين اللفظين. وحتى إذا اعترفنا بأن معناه الأولى «مكرّس، موهـوب» وأن اللفظ تطور بشكل مختلف فى اللغتين فإن هذا لا يعـنى أن العبريـة اسـتعارته مـن المعينية؛ فالمعينيون قوم من جنوب جزيرة العرب ولـم يكـن لملـوكهم سـيطرة على المنطقة المحيطة بديدن بشمال الجزيرة إلا فى القرن الرابـع قبـل المـيلاد على أقـدم تقدير. ولفظا 'لوء' و 'لوءت' لا وجود لهما إلا فى النقوش المعينية المكتشفة فى ديدن بشمال الجزيرة العربية ولم يردا فى نقوش الجنـوب ولا فى أى مـن لهجـات جنـوب الجزيرة الأخرى. إذن فالأرجح أنهما استعيرا من أحد أقوام ديدن من غير المعينيين أو العرب الأولين بأوسع معنى للفظ. ومرة أخرى لا ينبغى أن ننسى أن واحة ديدن حسب ما ورد لدى الكتّاب العرب الذين كتبوا فى صدر الإسلام كان يسكنها آنذاك يهود يبدو أنهم كانوا بها منذ عهد بعيد. وهناك نقش لنبونيدوس اكتـشف مـؤخرًا ينص على أن هذا الملك أقام مستعمرة للجنود فى ديدن بشمال جزيـرة العـرب وأن

هؤلاء الجنود جُند معظمهم من غرب إمبراطوريته. وربما كان بينهم يهود. وإن صح ذلك فمعناه أن يهودًا منهم لاويون سكنوا ديدن قبل قرنين من سيطرة المعينيين عليها. وإذا كان هناك من استعار لفظ 'ليفى' فهم المعينيون الذين عدّلوا معناه وصاغوا المؤنث منه، وهو ما لا نظير له فى العبرية.

وليس من الواضح كما يزعم البعض أن لاوى فى العبرية اسم وظيفة فى المقام الأول. ومما يذكر أن هذا اللفظ فى الكتاب المقدس لا يرد كاسم علم إلا مرة واحدة (نحميا ١٠: ١) فى حين أن لفظ 'كوهِن' يرد بهذه الصورة كثيرًا («كاهن يهوه»، «كاهن المرتفعات»، «كهنتى»، «كهنتك»، «كهنتهم» إلخ). ولفظ لاوى يعد بصيغته واستعماله اسم جنس νομεν γεντιλιτιυμ معناه «من نسل لاوى»، وليس ثم ما يبرر رفض الرواية التوراتية التى تربط اللاويين بجدهم لاوى.

وبعد الحكاية الموغلة فى القدم الواردة فى التكوين ٣٤ نجد ارتباطًا بين بقية سبط شمعون ويهوذا فى الجنوب. وربما رافقهم من نجا من سبط لاوى. ولكن فى حين اندمج قوم شمعون فى السكان المحيطين تخصص نسل لاوى فى الوظائف الدينية. ويقدم علم الأجناس والتاريخ نماذج أخرى لأقليات عرقية تخصصت فى مهنة أو حرفة بعينها بما فى ذلك المهن المرتبطة بالدين. والحكايات القديمة عن الصلات بين اللاويين ويهوذا والجنوب لا تحتاج إلى مزيد من الإيضاح. وكان لاوى حسب ما ورد فى تراث الآباء ابنًا لليئة كشمعون ويهوذا؛ وفى المواريث الخاصة بالتيه اختص اللاويون فى تلك الحقبة بشؤون العبادة؛ فصلتهم بموسى وثيقة وهو منهم. ولا شك أن موسى كان فى مصر وكان اللاويون معه، وهذا يفسر وجود نسبة عالية للغاية من الأسماء المصرية بينهم. ويحتفظ نص العدد ٢٦: ٥٨ بقسم من اللاويين ضمن

عشائر بما لا يتفق والتقسيم الدينى إلى ثلاث طبقات تمثل ثلاث عائلات: الجرشونيون والقيهاتيون والمراريون. إلا أن نص العدد ٢٦ يورد أسماء خمس عشائر: اللبنيون والحبرونيون والمحليون والموشيون والقورحيون. وتحذف النسخة اليونانية عشيرة المحليين. ومن بين الأسماء الأربعة الأخرى يفسر اسم الـ 'موشى' بأنه اسم جنس مشتق من لفظ 'موسى'، ويرتبط القورحيون بقورح الذى ورد اسمه فى أخبار الأيام الأول ٢: ٤٣ (قائمة بأسماء أبناء كالب، ومعظمها أسماء أماكن، وورد اسم قورح بين حبرون وتفوَّح). ومن الواضح أن اللبنيين والحبرونيين أهالى لبنة وحبرون. وهذه القائمة قديمة للغاية وترجع إلى ما قبل المملكة ولا شك؛ وتنبئنا بالمكان الذى عاش فيه اللاويون إذ تضعهم جميعًا فى أرض يهوذا، ومنذ عصر القضاة بدأوا فى الانتشار خارج الأرض. واللاوى فى قصة جريمة جبعة كان يعيش فى تلال إفرايم ولكنه ظل على اتصال بيهوذا التى اتخذ منها سرية (القضاة ١٩: ١). واللاوى الذى عينه ميخا كان مرتبطًا بعشيرة من يهوذا (القضاة ١٧: ٧) وكان معروفًا بين أهل دان (وبالتالى فالأرجح أنه عاش بينهم، القضاة ١٨: ٣) وعينه ميخا فى تلال إفرايم (القضاة ١٧: ١) وفيما بعد تبع أهل دان فى هجرتهم شمالاً نحو منابع نهر الأردن (القضاة ١٨: ٣٠) ومع ذلك ليس هناك ما يشكك فى نسبه اللاوى، بل إن النص الأخير يؤكده صراحةً، ويبدو أنه كان ينتمى إلى عشيرة الموشيين. وليس هذا سوى مثال واحد على تفرق هذه القبيلة فى البلاد بعيدًا عن يهوذا، وعندما دونت الوثيقة التى تمثل أساس قائمة بلدات اللاويين فى يشوع ٢١ لأول مرة كان اللاويون متفرقين بالفعل بين أسباط بنى إسرائيل.

وكان الامتداد الجغرافى يواكبه امتداد فى النـواة الأصـلية للقبيلـة. ويفـترض أن
ى كغيرها من الأسباط ضمت بين صـفوفها أفـرادًا بـل طوائـف؛ وبـذلك فـإن
ئلات بأكملها كتلك التى عُين أفرادهـا كهنـة فى المقـادس الـسابقة ضُـمت إلى
ط لاوى بغض النظر عن نسبها.

ولازلنا مستعدين تمامًا للاعتراف بأن إعادة بناء تاريخ اللاويـين القـديم بهـذه
صورة لايزال مجرد افتراض، ولكـن يبـدو أن هـذا الافـتراض يأخـذ فى الاعتبـار
نصوص القديمة النادرة الموثوقة؛ كما أنه يفسر تحول قبيلة لاوى الدنيويـة (الـتى
انت موجودة دون شك) إلى سبط اللاويين الكهنة، وتحول هذه الأخيرة إلى واحدة
ن أكبر مؤسسات بنى إسرائيل. ولكن ليس هناك ما يدعو للبحث عن أصل هذه
لمؤسسة خارج بنى إسرائيل.

الفصل السابع

كهانة أورشليم فى عصر المملكة

كان هناك العديد من المقادس فى فلسطين منذ أوائل عهد المملكة وحتى إصلاحات يوشيا، ولكن ليس لدينا معلومات عن الكهنة الذين تولوا خدمة هذه المقادس. وأورشليم الاستثناء الوحيد فى ذلك. وليس هذا بغريب؛ فهيكل أورشليم كان أغنى مراكز العبادة وأكثرها جذبًا للعابدين؛ فكانت المقدس الرسمى لمملكة يهوذا وكان كهنته الوحيدين الذين كان لهم دور فى الحياة السياسية للشعب. كما أن المصادر الوحيدة التى يمكننا الاستناد إليها أسفار صموئيل والملوك ودوِّن أربعتها بيهوذا تحت تأثير التثنية؛ ومن ثم نسخهم أناس أبوا أن يعترفوا بشرعية أى مقدس عدا الهيكل. ولكن حتى المعلومات التى تحويها هذه الأسفار شحيحة وغالبًا ما يصعب تفسيرها. وعلينا أن نقدم صورة أكمل إذا وثقنا فى كل ما يروى سفرا أخبار الأيام عن تنظيم رجال الدين على يد داود (أخبار الأيام الأول ٢٣-٢٦)؛ فمما يؤسف له أن رجال الدين (ورد وصف تصنيفهم ومهامهم بتفصيل دقيق) يجرى الحديث عنهم فى هذه الإصحاحات كما لو كانوا يخدمون الهيكل، فى حين أن الهيكل لم يكن بنى بعد فى عهد داود. والاستنتاج الوحيد أن هذه الصورة تعكس الصورة المثلى فى خيال كاتب أخبار الأيام الأول وأنها من وحى الأوضاع السائدة فى عصره؛ لذا فسنستعين بهذه الإصحاحات فى تناولنا تاريخ الكهانة بعد السبى.

١. إبياثار وصادُق

يقول صموئيل الأول ٢٢: ٢٠-٢٣ إن الناجى الوحيد من مذبحة شاول لكهنة نوب كان يدعى إبياثار ابن أخيمالك وحفيد أخيطوب الذى أمكن له من خلاله الرجوع بنسبه إلى عالى كاهن شيلوه (صموئيل الأول ١٤: ٣ وانظر الملوك الأول ٢: ٢٧). ويستحيل تعقب نسبه إلى أبعد من ذلك فى نصوص ما قبل السبى، لكن اسمى ولدَى عالى -حفنى وفينحاس- يدلان على أن العائلة كانت من أصل لاوى (انظر صموئيل الأول ٢: ٢٧ فهى بقلم ناسخ لاحق). واحتمى إبياثار بداود وتبعه فى جولاته باعتباره كاهنه (صموئيل الأول ٢٣: ٦، ٩ و٣٠: ٧).

وفى المرة التالية يرد ذكر إبياثار عقب غزو أورشليم ونجده فيها يعمل فى خدمة التابوت مع كاهن آخر هو صادُق (صموئيل الأول ١٥: ٢٤-٢٩). وهذان الكاهنان يرد ذكرهما معًا دائمًا وحتى نهاية عهد داود (صموئيل الثانى ١٧: ١٥ و١٩: ١٢) ويرد اسماهما متعاقبين فى قائمتى كبار عمال داود (صموئيل الثانى ٨: ١٧ و٢٠: ٢٥). وفى كل نص يرد اسم صادُق مقدمًا على إبياثار؛ لذا يبدو أن إبياثار تدنى إلى منزلة ثانوية بعد أن نقل الملك عاصمته إلى أورشليم. وفى المؤامرات التى حيكت حول خلافة داود اتخذ صادُق جانب سليمان؛ أما إبياثار (الذى ظل وفيًا لداود، انظر الملوك الأول ٢: ٢٦) فساند أدونيا ضد سليمان (الملوك الأول ١: ٧، ١٩، ٢٥ و٢: ٢٢). لذا فما أن توفى داود حتى نفاه سليمان إلى ضيعة عائلته بعناثوث (الملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧) وكانت بلدة لاوية (يشوع ٢١: ١٨) والأقرب إلى مقدِس نوب المهجور الذى بدأ إبياثار حياته العملية به.

وانفرد صادُق بمنصب الكهانة (الملوك الأول ٢: ٣٥). والأرجح أنه مات بعد ذلك بقليل إذ لم يرد له ذكر من بعد فى تاريخ عهد سليمان؛ وفى قائمة كبار العمال التى جمعت بأواسط العهد نجد أن ابنه عزَرياهو هو الذى يحمل لقب كاهن (الملوك الأول ٤: ٢). (من الواضح أن ذكر صادُق وإبياثار فى الفقرة ٤ من هذه القائمة تحريف مدسوس).

إذن فصادُق لا يظهر فى التاريخ إلا بعد غزو أورشليم؛ فيقاسم إبياثار الكهانة فى البداية، ويطيح به منها فى النهاية. فما أصله؟ هذا سؤال فى غاية الغموض، فالكتاب المقدس يورد له سلسلتى نسب تضعه الأولى ضمن نسل إليعازر (أخبار الأيام الأول ٢٤: ٣) وفى أخبار الأيام الأول ٥: ٢٩-٣٤ و٦: ٣٥-٣٨ يرد نسبه كاملاً من هارون وحتى إليعازر. وتورد الثانية (انظر النص العبرى لصموئيل الثانى ٨: ١٧) ذكر صادُق على أنه ابن أخيطوب ويبدو أنها توجِد صلة له بعائلة عالى. إلا أن سلاسل النسب فى سفرى أخبار الأيام مصطنعة فلا يمكن لصادُق أن يكون من نسل عالى لأن تنصيبه يرد باعتباره تنفيذًا للعنة التى كتبت على بيت عالى (الملوك الأول ٢: ٢٧ وانظر صموئيل الأول ٢: ٢٧-٣٦ و٣: ١١-١٤). كما أن فى صموئيل الثانى ٨: ١٧ ما ينم عن أن الفقرة غير مرتبة إذ تقول إن: «صَادُوقُ بْنُ أَخِيطُوبَ وَأَخِيمَالِكُ بْنُ أَبِيَاثَارَ كَاهِنَيْنِ»؛ فى حين أن إبياثار ابن أخيطوب لا أباه (صموئيل الأول ٢٢: ٢٠). والنسخة السريانية تقيم هذه الصلة ولكن علينا أن نواصل؛ فإبياثار فى صموئيل الأول ٢٢: ٢٠ يدعى «ابن أخيمالك بن أخيطوب»، وربما نُقل أخيطوب فى صموئيل الأول ٨: ١٧ ليصبح أبا صادُق مصادفة أو عمدًا. وبالتالى فالنص الأصلى كان:

«»صادُق وإبياثار بن أخيمالك بن أخيطوب». وبذلك يترك صادُق بلا أية سلسلة نسب.

هناك افتراضات عدة ظهرت لنسبه. فذهب البعض إلى أنه ربما كان رئيس كهنة جبعون، وهى فكرة من عند كاتب أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٩) تبناها بعض الباحثين المحدثين: فيكون إبياثار فى عهد داود خادمًا للتابوت وصادُق للخيمة التى كانت فى ذلك العصر فى جبعون (انظر أخبار الأيام الثانى ١: ٣). ومع ذلك فصادُق لا يرد له ذكر فى النصوص الأولى إلا فيما يتصل بالتابوت، شأنه فى ذلك شأن إبياثار. وذهب البعض الآخر إلى أن صادُق كان أحد كهنة قريات يعاريم (صموئيل الأول ٧: ١) وأنه شارك فى نقل التابوت إلى أورشليم كما ورد فى صموئيل الثانى ٦: ٣-٤ وكان يقود المركبة كل من عُزّة و «أخيو»؛ والافتراض أن لفظ «أخيو» قراءته الصحيحة أحيف بمعنى «أخوه». ويصبح أخوه صادُق الذى ظل فيما بعد بأورشليم كأحد الاثنين حاملى التابوت؛ ويستبدل بعزة إبياثار (صموئيل الثانى ١٥: ٢٩). وليس هناك نص يدحض هذا الافتراض ولكن ليس هناك نص يؤيده أيضًا؛ فهو محتمل ولكن لم يتم إثباته.

وهناك افتراض ثالث وأخير يحظى حاليًا بتأييد كبير. فلما كان صادُق لا يظهر إلا بعد الاستيلاء على أورشليم ولما لم يَرد له نسب، أفلا يحتمل أن يكون من مدينة أورشليم نفسها؟ فاسمه يذكرنا بالأسماء القديمة المرتبطة بأورشليم كملكى صادُق فى عصر إبراهيم وأدونى صادُق فى عصر الغزو. والافتراض أنه كان كاهن مقدِس اليبوسيين وبالتالى وريث ملكى صادُق (التكوين ١٤: ١٨-٢٠ والمزامير ١١٠: ٤) وأن داود أودع التابوت بالمقدس القديم وأبقى على كاهنه بهدف كسب رضا اليبوسيين

الذين ظلوا فى المدينة. ولا شك أن هذه الفكرة ليس بها ما يستحيل حدوثه كوجود مقدِس قديم وكهنة يقومون على خدمته؛ وسبق أن رأينا أمثلة عـدة لاسـتيلاء بـنى إسرائيـل الأولـين على مقـادس الكنعـانيين. والحقيقـة أن الإله الذى كان يعبـد بأورشليم ربما يسر عملية التغيير؛ ولم يكن 'بعل'، بل 'إيل عليون' الذى كان أحـد أشكال إيل التى عبد الآباء من خلالها الإله الحق وأحد الألقـاب الـتى اتخـذ يهـوه. واللقاء بين إبراهيم وملكى صادُق (التكوين ١٤: ١٨-٢٠) ربما تم النص عليه لتبرير حقوق كهانة أورشليم وإثبات أصالتها. وإذا كنا مترددين فى قبول هذا الحل فلنقصِ الشواهد التى تثبته. فهى أولاً تشير ضمنًا إلى وجود مقدس لإيـل عليـون اسـتُعمل فيما بعد لعبادة يهوه، والنصوص لا تورد ذكرًا لأى مقـدس كهـذا؛ فالتـابوت ظـل مودعًا فى خيمة حتى نهاية عهد داود. ثانيًا لم يرد لصادُق ذكر فى الكتاب المقدس إلا فيما يتصل بتابوت يهوه وخيمته.

والأسلم أن نسلم بأنا لا نعرف المكان الذى جاء منه صادُق. ربما كان مـن أصـل لاوى فعلاً ولكن ليس من البطن نفسها التى ينـتمى إليهـا بيـت عالى، وربمـا كان التراث اللاحق فى أخبار الأيام يستند إلى أساس قوى. ومـع ذلـك فإننـا نعـرف أن نسله احتفظوا بمكانتهم فى أورشليم حتى السبى وأن شرعية كهانتهم لم تحُم حولهـا الشبهات قط ولو أن العداء استمر بين بيت صادُق وعائلة إبياثار التى عصفوا بها.

٢. نسل صادُق

يورد أخبار الأيام الأول ٥: ٣٤-٤١ قائمة بمن خلفوا صادُق فى منصب رئيس رجال الدين بأورشليم. وتضم أحد عشر اسمًا من أخيمعص (ابن صـادُق) إلى يهوصـادُق (أبى يشوع وكان أول رئيس كهنة بعد الاسترداد، حجى ١: ١) بما يساوى اثنى عـشر

جيلاً من الكهنة منذ بناء الهيكل فى عهد سليمان إلى إعادة بنائه بعد السبى. وترد قائمة أسلاف صادُق قبلها مباشرةً (أخبار الأيام الأول ٥: ٢٩-٣٤)، وتضم أيضًا اثنى عشر جيلاً منذ صنع الخيمة فى البرية إلى بناء الهيكل. واثنا عشر جيلاً بكل جيل أربعون سنة يكون الحاصل ثمانين وأربعمئة سنة وهو الرقم الذى ورد بالملوك الأول ٦: ١. وهكذا فإن هيكل سليمان يميز السنة الوسطى فى تاريخ مقدِس بنى إسرائيل. وهذه السيمترية متعمدة، والحقائق الأخرى تؤكد هذا الطابع المصطنع لهاتين القائمتين. فلا شك أن أخيمعص كان أخى صادُق (صموئيل الثانى ١٥: ٣٦) أما عزرياهو الذى كان كاهنًا فى عهد سليمان فكان ابنًا آخر لصادُق لا حفيدًا له (كما ورد فى أخبار الأيام الأول ٥: ٣٥). كما أن القائمة غير كاملة ولو أنها تضم بضع أسماء تطالعنا فى مواضع أخرى فى الكتاب المقدس (عزرياهو: الملوك الأول ٤: ٢؛ حلقياهو: الملوك الثانى ٢٢: ٤؛ سرايا: الملوك الثانى ٢٥: ١٨؛ يهوصادُق: حجى ١: ١)، فتحذف يهوياداع كاهن عهد يوآش (الملوك الثانى ١٢: ٨) وأوريا كاهن عهد آحاز (الملوك الثانى ١٦: ١٠) وآخرَين على الأقل ورد ذكرهما فى الجزء القصصى من أخبار الأيام (عزرياهو فى عهد عزّيا، أخبار الأيام الثانى ٢٦: ٢٠، والمدعو حزقيا فى أخبار الأيام الثانى ٣١: ١٠). ومن المصاعب أيضًا أن سلسلة أمريا-أخيطوب-صادُق تتكرر بصورة متطابقة من بين أسلاف صادُق المباشرين (الفقرتان ٣٣-٣٤) وبين نسله (الفقرتان ٣٧-٣٨). إذن فالقائمة تعبر عن حقيقة فعلية هى استمرار خط صادُق، ولكن لا يمكن الاستناد إليها فى كتابة تاريخ مفصل لبيته.

ولا ينبئنا سفرا الملوك إلا بأقل القليل عن هذا التاريخ إلى جانب ما يرد بهما عن الصلات بين الكهنة والملوك، وهى مسألة سنتناولها بالدرس فيما بعد. ويبدو أن

نسل صادُق كانوا ذوى توجهات محافظة لا يميلون إلى تجديد قد يؤدى إلى تغيير أسلوب حياتهم. ونعلم مثلاً أن الإصلاحات الدينية بدأها الملوك لا الكهنة: انظر إصلاحات آسا (الملوك الأول ١٥: ١٢-١٣ وانظر أخبار الأيام الثانى ١٤: ٢-٤ و١٥: ١-١٥) وإصلاحات حزقيال (الملوك الثانى ١٨: ٣-٤) وإصلاحات يوشيا (الملوك الثانى ٢٣). والاستثناء الوحيد من ذلك الثورة على عثليا والتى أدار يهوياداع الكاهن وبلغت ذروتها بتدمير هيكل بعل (الملوك الثانى ١١: ١٨)؛ لكن هذا العصيان كان فى المقام الأول رد فعل ضد الملكة الأجنبية وحاشيتها. ويهوياداع هذا نفسه متهم بالإهمال فى الحفاظ على الهيكل، وأمانة الحرفيين تناقض سلوك الكهنة الدنىء (الملوك الثانى ١٢: ٨ و١٦). وهنا كما فى مناسبات أخرى كان الملوك والكهنة فئتين تعارض كل منهما الأخرى؛ ومع ذلك فنسل صادُق لم يتزحزحوا عن مواقفهم، بل انتصروا فى مواجهة إصلاحات يوشيا حين نجح رجال الدين فى الهيكل فى الحيلولة دون تطبيق شريعة التثنية على كهنة الأقاليم ممن جاءوا إلى أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٩).

وكان نسل إبياثار أكبر المناهضين لهذا الاحتكار الصادُقى. ويمكن أن نستشف أثرًا من هذا الصراع فى الفقرات التى أضيفت إلى تاريخ عالى من قبل شخص ينتمى لمعسكر آل صادُق؛ ففى صموئيل الأول ٢: ٢٧-٣٦ يقال لعالى على لسان يهوه: «وأستبقى رَجُلاً لَكَ لاَ أَقْطَعُهُ مِنْ أَمَامِ مَذْبَحِى يَكُونُ لإِكْلاَلِ عَيْنَيْكَ وَتَذْوِيبِ نَفْسِكَ ... وَأُقِيمُ لِنَفْسِى كَاهِنًا أَمِينًا (أى صادُق) ... وَأَبْنِى لَهُ بَيْتًا ... كُلُّ مَنْ يَبْقَى فِى بَيْتِكَ يَأْتِى لِيَسْجُدَ لَهُ لأَجْلِ قِطْعَةِ فِضَّةٍ وَرَغِيفِ خُبْزٍ». ولا شك أن آل صادُق تشفوا فى خصومهم لما حاق بهم من ذل. أما حزب إبياثار فلم يكن لهم سوى صوت واحد

يردون به، ألا وهو صوت إرمياء. وهذا النبى جاء من عائلة من الكهنة من عناثوث، القرية التى نُفى إليها إبياثار، وأثار حنق الكهنة حين شرع فى الوعظ فى الهيكل نفسه ضد الهيكل وعباداته (إرمياء ٧ و٢٦). وفى نصين (إرمياء ٧: ١٤ و٢٦: ٦) يتنبأ بأن هيكل أورشليم سيأول لما آل إليه مقدِس شيلوه؛ ورأينا لتونا كيف كان آل صادُق يذلون خصومهم التعساء باللعنة التى نزلت على بيت عالى فى شيلوه، وفى كلمات إرمياء هذه يمكن إدراك الرد بأن هيكلهم وكهانتهم سيلقون المصير نفسه.

ومن المستبعد أن يكون آل صادُق فى مقاومتهم الإصلاح الدينى اقتصروا على جدلية من النوع الذى أشرنا إليه لتونا، ويرجح أنهم حاولوا أن يضعوا تشريعًا ينافس تشريع التثنية. ويبدو أن التشريعات الأساسية التى تمثل أساس «تشريع القداسة» فى اللاويين ١٧-٢٧ جاءت من عند كهنة أورشليم فى آخر سنوات عهد المملكة. وسنرى فى الفصل التالى كيف نجح التوفيق بين هذين الحزبين المتنافسين وبين توجهاتهما فى عصر ما بعد السبى.

٣. الكهنة والملوك

كان هيكل أورشليم مقدِسًا تابعًا للدولة وكان كهنته موظفين يعينهم الملك. ورئيس رجال الدين يرد ذكره ضمن عمال الملك (الملوك الأول ٤: ٢) وكان تعيينه وفصله بيد الملك (الملوك الأول ٢: ٢٧ و٣٥). وكان الملك يصدر الأوامر المتعلقة برعاية المقدِس والأدوات التى يستعان بها فى العبادة. وحتى يهوياداع الذى رفع يوآش إلى العرش اضطر لأن يذعن لأمرين أصدرهما هذا الملك ألغى ثانيهما أحد امتيازات الكهنة ووضعهم تحت سيطرة موظف عادى (الملوك الثانى ١٢: ٥-١٧). وحتى خلفاء يهوياداع لم يتمكنوا من الخلاص من هذه السيطرة (الملوك الثانى ٢٢: ٣-٧).

وكمثال آخر عندما أمر آحاز أوريا ببناء مـذبح جديـد أطاعـه الكاهـن دون كلمـة اعتراض واحدة (الملوك الثانى ١٦: ١٠-١٦).

وهذا النص الأخير يذكرنا بأن سلطة الملك كانت تـشمل أكـثر ممـا تـشمله إدارة الهيكل؛ فآحاز «صعد» إلى المذبح الذى أمر الكاهن بصنعه وقدم أضحية. وسـبق أن تحدثنا عن تدخل الملوك فى العبـادات العامـة ضـمن تناولنـا المؤسـسات الملكيـة وخلصنا إلى أن هذا التدخل كان يقوم على السمة الدينية للمِلك. فلم يكـن الملـك كاهنًا بالمعنى الحرفى للكلمة، ولم يكـن حـتى رئيـسًا لرجـال الديـن، بـل كان راعى الكهانة.

والصراعات بين الكهنة والملوك ليست بخافية. فيهوياداع الكاهـن قـاد العـصيان الذى أطاح بنظام عثليا (الملوك الثانى ١١). وفى أخبار الأيـام الثـانى ٢٤: ١٧-٢٤ ورد أن الملك يوآش اتبع سبيل الشر بعـد مـوت يهويـاداع، فـأمر بإعـدام زكريـا بـن يهوياداع رجمًا بالحجارة. ويسجل الملوك الثانى ١٢: ٢١-٢٢ اغتيال الملك عقب هـذا الحادث دون تعليق، لكن كاتب أخبار الأيام يقدمه باعتباره ثأرًا مـن قبـل حـزب الكاهن. وهذه القصة لم يختلقها كاتب أخبـار الأيـام؛ والأرجـح أنـه اسـتقاها مـن المدراش عن سفر الملوك الذى يشير إليه فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ٢٧. والمؤامرة على أمصيا حيكت فى أورشليم (الملوك الثانى ١٤: ١٩ وأخبار الأيام الثانى ٢٥: ٢٧) ويقال إنها كانت بإيعاز من الكهنة. ولا يقول الكتاب المقدس ذلك صراحةً لكن حـركتى العصيان على يوآش وأمصيا نشبت كلتاهما عقب نهب خزانة الهيكل نتيجـة سـوء سياسات هذين الملكين (الملوك الثانى ١٢: ١٩ و١٤: ١٤). وكان من الطبيعى أن يـستاء الكهنة إلا أن استياءهم كان مجرد عنصر واحد فى السخط العام بين الأهالى. مجمـل

القول ربما سعى الكهنة بالفعل لمنع الملك من التدخل فى شؤون الهيكل وفى شؤون العبادة، وهذه المعارضة ورد لها وصف فى رواية لاحقة بأخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-٢٠) تروى كيف جر الكهنة عزّيا من عند مذبح البخور وهو يقدم البخور. وكان هناك عراك بالطبع ولو أن النصوص التى تسجله تنتمى فى المقام الأول إلى ما بعد السبى، و «السلام التام» الذى بشر به زكريا ٦: ١٣ و٤: ١٤ والفقرة المتأخرة فى إرمياء ٣٣: ١٧-٢٦ فى العصر المسيانى لم يسُد دائمًا. إلا أن التحالف بين نسل داود وآل صادُق لم تنفصم عراه قط؛ وبتعبير نص مستلهم من آل صادُق يكون هناك دومًا «كاهن أمين يسير أمام مسيح يهوه» (صموئيل الأول ٢: ٣٥).

٤. التسلسل الهرمى

كان فى أورشليم كما كان فى سائر المقادس الكبرى فى القدم عدد كبير من الكهنة. يقول لوسيان (Lucian, De Dea Syra , 42-43) إنه كان هناك ما لا يقل عن ثلاثمئة كاهن فى هيرابوليس بالإضافة إلى المغنين والـ «جالى». ويقول سترابو (XII, ii, 3) إن هيكل كومانا فى كاپادوشيا كان به طاقم يضم ستة آلاف كاهن. وتدل الروايات عن سيتيوم على وجود عدد كبير منهم فيه أيضًا، وهناك أمثلة عديدة أخرى على ذلك. وفى عهد شاول كان مقدس نوب يرعاه أخيمالك ومعه خمسة وثمانون كاهنًا من نسل عالى (صموئيل الأول ٢٢: ١٦، ١٨). ولابد أن كان العدد بهيكل أورشليم أكبر ولكن يستحيل تحديد عددهم بدقة.

ولابد أن كان هناك نظام ينخرط فيه هؤلاء الكهنة؛ فمن كان رئيسهم آنذاك؟ لا يطالعنا مصطلح «كبير الكهنة» (هاكّوهين هاجّدُل) فى نصوص ما قبل السبى إلا أربع مرات (الملوك الثانى ١٢: ١١ و٢٢: ٤، ٨ و٢٣: ٤)؛ ولكن فى الفقرات الموازية لهذه

النصوص نجد فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ١١ (= الملوك الثانى ١٢: ١١) 'كوهين ها روش' (الكاهن الرئيس)، وفى أخبار الأيام الثانى ٣٤: ١٤، ١٨ (= الملوك الثانى ٢٢: ٤، ٨) لا يرد سوى كوهين، والنسخة اليونانية من الملوك الثانى ٢٣: ٤ تفترض قراءته كوهين أيضًا. إذن فكل الإشارات الأربع إلى «كبير الكهنة» قبل السبى يبدو أنها تحريفات لاحقة. فلقب «كبير الكهنة» لم يكن له وجود قبل السبى، ويقول بعض الكتّاب إن الملك كان يؤدى المهام الملحقة بمنصبه تمامًا كما كان كبير الكهنة يقوم مقام الملك بعد السبي. والحقيقة أن المسألة أعقد من ذلك. وسنرى فى الفصل التالى كيف كان يشوع وهو أول كهنة الهيكل الجديد أول من دُعى «كبير الكهنة»؛ ولكن إلى جانب يشوع كان يقف زربابل ممثل السلطة المدنية العليا، ولم تتأكد السمة «الملكية» لكبير الكهنة إلا بالتدريج. ومع ذلك فلا مراء فى أن الملك قبل السبى كانت له سلطة عليا على الهيكل ورجال الدين فيه وأنه كان يولى نفسه رئيسًا لهم فى ظل بعض الظروف؛ ولكن لم يحدث أن كان الملك عضوًا فى سلك الكهنة.

ورئيس رجال الدين يشار إليه فى الكتاب المقدس عادةً بـ «الكاهن» دون أى مؤهل؛ فهو الكاهن (انظر قائمة وزراء سليمان: الملوك الأول ٤: ٢ ويهوياداع الملوك الثانى ١١: ٩ وما بعدها و١٢: ٨ وما بعدها وأوريا الملوك الثانى ١٦: ١٠ وما بعدها وأشعياء ٨: ٢ وحلقيا الملوك الثانى ٢٢: ١٢، ١٤: ومن الواضح تمامًا أن هؤلاء جميعًا كانوا رؤساء رجال دين). ولقب 'كوهين ها روش' («الكاهن الرئيس») يطالعنا مرة واحدة فى الملوك (الملوك الثانى ٢٥: ٢٨ والفقرة الموازية لها فى إرمياء ٥٢: ٢٤) ومرات عدة فى أخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ١٩: ١١ و٢٤: ٦ (؟) و١١ و٢٦: ٢٠)؛ وتتسع الصيغة فى أخبار الأيام الثانى ٣١: ١٠ إلى «الكاهن الرئيس لبيت صادُق».

وحتى إذا نحينا جانبًا مسألة اللقب فمن الواضح تمامًا أن رجال الدين كان لهم من يرأسهم (كما يطالعنا مسمى «رأس الكهنة» فى نصوص راس شمرة وفى العديد من النقوش الفينيقية.) ولكن لا ينبغى أن نتصور أن رأس الكهانة هذا كان له ما كان لكبير الكهنة من مكانة أو رتبة بعد السبى. فكانت للكاهن الأول قبل ٥٨٧ ق.م السيطرة على رجال الدين بأورشليم وحدها وكان مسؤولاً أمام الملك (انظر الملوك الثانى ١٢: ٨ و١٦: ١٠) فى حين كان كبير الكهنة بعد السبى الرئيس الدينى والمدنى للجماعة. وفى الحقبة القصيرة التى حصل اليهود فيها على استقلالهم فى عهد الحشمونيين كان الكاهن الرئيس يتصرف باعتباره ملكًا عليهم، بل إنه اتخذ لقب الملك من سنة ١٠٤ فصاعدًا (أرسطوبولس ١).

وتحت الكاهن الرئيس مباشرة كان «الكاهن الثانى» (كوهين مِشنى: الملوك الثانى ٢٣: ٤ و٢٥: ١٨ = إرمياء ٥٢: ٢٤ حيث يرد الاسم صفنياهو). ويرد ذكر صفنياهو مرارًا بسفر إرمياء (٢١: ١ و٣٧: ٣) وفى إرمياء ٢٩: ٢٤-٢٩ يُدعى «وكيل بيت الرب» ويبدو أنه كان مسؤولاً عن أمن المقدِس؛ وكان سلفه فى هذا المنصب يدعى يهوياداع (إرمياء ٢٩: ٢٦) الذى خلف رجلاً يدعى فشحور (إرمياء ٢٠: ١-٢).

وبعد الكاهن الرئيس والكاهن الثانى يذكر الملوك الثانى ٢٣: ٤ و٢٥: ١٨= إرمياء ٥٢: ٢٤ «حراس الباب»، وهم كبار موظفى الهيكل وليسوا مجرد خفراء (يبدو أن أخبار الأيام الثانى ٣٤: ٩ [انظر أيضًا أخبار الأيام الأول ٩: ٢٢] التبس عليه الأمر بينهم وبين اللاويين الذين تولوا المداخل). ولم يزد عدد هؤلاء العمال عن ثلاثة حسب ما ورد فى الملوك الثانى ٢٥: ١٨ وولاهم يوآش على ما يُجمع من الشعب (الملوك الثانى ١٢: ١٠؛ ٢٢: ٤).

بالإضافة إلى الخمسة كبار عمال الهيكل احتل «شيوخ الكهنة» مكانة رفيعة بين رجال الدين. فأوفدهم حزقيا مع رئيس القصر والكاتب الملكى إلى أشعياء طلبًا للمشورة (الملوك الثانى ١٩: ٢ وأشعياء ٣٧: ٢). واتخذ إرمياء من شيوخ الشعب وشيوخ الكهنة شهودًا (إرمياء ١٩: ١ فى النص العبرى و «بعض الكهنة» فى النص اليونانى). وإن صح التشبيه بـ «شيوخ الشعب»، فالأرجح أن «شيوخ الكهنة» كانوا رؤساء عائلات الكهنة وبالتالى كانوا أسلاف من رأسوا مختلف فئات رجال الدين بعد السبى، ويرجع أخبار الأيام الأول ٢٤: ١-١٨ بأصولهم إلى عصر داود.

٥. عائدات رجال الدين

على خلاف مقادس مصر والرافدين لم يكن هيكل أورشليم تتبعه ضيع شاسعة، بل كان مقدِسًا حكوميًا. ويرجح أن الملك كان يتحمل التكاليف العادية للقدّاسات العامة وتكاليف ترميم المبنى. والأرجح أنه ظل يتحمل هذه التكاليف على الأقل حتى عصر يوآش الذى أصدر تعليمات خاصة بتكاليف الترميمات. ولكن ليس هناك ما يدل على أن الملك كان يسهم فى إعاشة رجال الدين. وليست هناك معلومات وافرة عن عصر المملكة ويصعب تفسير ما توفر منها.

كانت هناك قاعدة عامة تقضى بأن الكاهن ينبغى أن يكسب قوته من المذبح؛ فكان يحق له نصيب من القرابين المقدمة عدا المحرقة حيث كانت تحرق عن آخرها. وتسجل قصة بنى عالى (صموئيل الأول ٢: ١٢-١٧) كيف كان يفسَّر حق الكاهن هذا فى شيلوه؛ فبعد كل قربان كان أحد خدم الكاهن يأخذ بعض اللحم من الوعاء الذى يطهى فيه. وخطأ بنى عالى يكمن لا فى أخذ نصيبهم من اللحم، بل فى طلب اللحم نيئًا، أى قبل وضعه بما فيه من دهن على المذبح؛ فكانوا بذلك يقدمون

أنفسهم على يهوه. ويتهم هوشع الكهنة بأنهم يقتاتون على «خطايا» الشعب (هوشع ٤: ٨). ففى قرابين الخطايا كان للكاهن أن يحتفظ لنفسه بكل ما لم يقدم على المذبح (كما ورد فى اللاويين ٦: ١٩)؛ وربما لم يكن هوشع يقصد هذه العادة، بل القرابين التى كانت تقدم بنوايا سيئة وبالتالى كانت تعد فى نظره «خطية» (انظر هوشع ٨: ١١)؛ على أى كان الكاهن يقتات على القرابين. وكان هذا المبدأ نفسه متبعًا فى هيكل أورشليم بالطبع مع قدر من التعديل فى الطقوس.

كما كان للكاهن نصيب مما يرد للهيكل من أموال كما ورد فى مرسومى يوآش (الملوك الثانى ١٢: ٥-١٧ وانظر ٢٢: ٣-٧). فالمرسوم الأول ترك للكهنة كل ما يهب المؤمنون من مال سواء ضرائب إجبارية أو تقدمات طوعية بشرط أن يتولى الكهنة الترميمات التى يحتاجها الهيكل. ولكن كما تبين الفقرات التالية فالجدة فى ذلك لا تكمن فى إعطاء الكهنة حقًا فى العائد، بل فى فرض عبء يقلص عائداتهم. وعندما رفض الكهنة تنفيذ الترميمات أصدر الملك أمرًا ثانيًا اقتطع جزءًا أكبر من هذا العائد ولم يدع لهم سوى المال الذى يقدم تكفيرًا عن إثم أو خطيئة؛ ولا يهمنا هنا ما إذا كانت هذه إشارة إلى غرامة تكفير تشبه تلك التى كان يكفر عنها بتقدمات الخطية أم إلى تبرع كان يقدم إلى جانب تقدمات الخطية أم إلى تبرع يقدم بدلاً منها.

وحقوق الكهنة وردت فى التثنية ١٨: ١-٥؛ أما الكهنة اللاويون فيقتاتون على اللحم المقدم ليهوه لأنهم مختارون لخدمة الرب؛ فلهم ساعد الأضحية المقدمة وفكها وكرشها ولهم أفضل (ريشيت) الحنطة والنبيذ والزيت وصوف الغنم. وهذا النص يتسم بقدر كبير من الدقة ولكن يصعب توفيقه مع سائر ما ورد فى سفر

التثنية نفسه من أحكام. فبنو إسرائيل أمروا بإحضار قرابينهم وتقدماتهم والعشور (مَعَسير) والبواكير (بْكور) وغير ذلك إلى المقدِسِ المركزى وبأن يأكلوها فى حضور يهوه مع أسرهم وخدمهم واللاوى الساكن معهم (التثنية ١٢: ٦-٧، ١١-١٢، ١٧-١٩). ويتكرر الأمر نفسه فى التشريع الخاص بالبواكير (بِكوريم: التثنية ٦: ١-١١) ولكن يرد فى موضع آخر توجيه يتعلق بالعشور والبواكير: فإذا كانوا على مسافة بعيدة عن المقدس المركزى يبيعون تقدماتهم ويأتون بثمنها إلى المقدس ويشترون كل ما يلزم للاحتفال أمام يهوه؛ وعليهم ألا ينسوا «اللاوِى الذِى فِى أَبْوَابِكَ» (التثنية ١٤: ٢٢-٢٧). وأخيرًا يوصى التثنية ١٤: ٢٨-٢٩ و٢٦: ١٢-١٥ بأن يحتفظ اليهود بالعشور فى بيوتهم كل ثلاث سنوات وتوزيعها على اللاويين والغرباء واليتامى والأرامل؛ وبدلاً من تقديم هذا العشر للمقدس يعلن الحاج أنه استعمله حسب ما أوصت به الشريعة (التثنية ٢٦: ١٣). واللاويون الذين تشير إليهم هذه النصوص كانوا يعيشون متفرقين فى أرض إسرائيل؛ وكان لهم أن يرافقوا الحجيج إلى المقدس، وأوصِى لهم بصدقات بنى إسرائيل؛ وليس ثمة إشارة هنا إلى الكهنة اللاويين المعينين فى المقدس. لذا ذهب بعض الباحثين إلى أن فقرات التثنية ١٨: ١-٥ التى تصف حقوق الكهنة اللاويين تعد نصًا لاحقًا وأن التثنية لم تشتمل على بند خاص بالكهنة الذين يخدمون المقدس.

هذا الاستنتاج لا يأخذ فى الاعتبار الطابع الخاص للتثنية كتشريع إصلاحى (انظر التثنية ١٢: ٨ حول هذه المسألة). وكانت القرابين والعشور موجودة قبل التثنية وكذلك حقوق الكهنة من خدام مختلف المقادس. فالتثنية يقدم تشريعًا جديدًا يركز على مقدس واحد، وهو تشريع جر فى أثره إجراءات جديدة بالطبع،

وكل النصوص الخاصة باللاويين يمكن تفسيرها على ضوء ذلك. فحظر المقادس المحلية يؤدى إلى حرمان خدامها من عائداتهم، لذا أُمر بنو إسرائيل بإعاشتهم مما يدينون به ليهوه كما فعلوا من قبل؛ فمن يشارك من اللاويين فى الحج يُدعى للمشاركة فى الوجبات الدينية؛ ولكل اللاويين نصيب فى العشر كل ثلاث سنوات. ومع ذلك فلا يمكن تصور أن بنى إسرائيل وضيوفهم كانوا يأكلون كل ما كانوا يأتون به إلى المقدس وإلا صارت التقدمة بلا معنى؛ لذا فالأرجح أنهم كانوا يعطون جزءًا من تلك التقدمة لخدام المقدس ولو أنه تكليف لم يرد له ذكر فى أى نص. وهكذا يمكن توفيق كل الإشارات الأخرى مع التثنية ١٨: ١-٥؛ وهذا النص يشير إلى كهنة المقدس المركزى الأوحد لا إلى الكهنة واللاويين فى الأقاليم. فهؤلاء يندرجون ضمن البند الذى يلى ذلك مباشرةً: فإذا جاء لاويون من الأقاليم ليقيموا بالمقدس المركزى فلهم أن يمارسوا مهام مناصب الكهنة ويشاركوا فى العائدات (التثنية ١٨: ٦-٨).

ولا سبيل لتحديد مدى الالتزام بهذه الأحكام، ونحن نعلم أن الحكم الأخير على الأقل لم يطبقه يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ٩). ولكن فى حين أن هذه النصوص لا تنص على أن الكهنة لم يكن لهم مورد رزق فإنها تفترض أنهم يعيشون على عائدات القداسات العامة.

وصمت أقدم التشريعات لا يضعف هذا الاستنتاج؛ فتشريع العهد الإلوهيمى (الخروج ٢٣: ١٩) و «التشريع اليهوى» (الخروج ٣٤: ٢٦) كلاهما يوصى بتقديم بواكير فاكهة الأرض لبيت يهوه. ولا ذكر لتخصيص أى جزء من هذه البواكير للكهنة، ولكن هذا معناه أن هذين التشريعين لا ذكر فيهما للكهنة؛ ونحن نعلم أن

الكهنة كان لهم نصيب فى القرابين منذ البداية، ولا غرابة فى أن يكون لهم نصيب فى البواكير أيضًا. وهو مبدأ ينسحب على العشور التى لم يرد لها ذكر فى أى من التشريعين؛ إلا أن العشر مؤسسة قديمة لا شك، يؤكدها عاموس ٤: ٤ بالنسبة لمقدس بيت إيل والقصة الواردة بالتكوين ٢٨: ٢٢. خلاصة القول إن المؤسسة التى يصفها حزقيال فى تخطيطه لأورشليم المستقبل (حزقيال ٤٤: ٢٩-٣٠) هى المؤسسة التى سادت فى عهد المملكة؛ ولا داعى لاستبعاد بعض من هذه الفقرات أو كلها كما فعل بعض الباحثين المحدثين. أما بالنسبة للعائدات المخصصة لرجال الدين فليس ثم تناقض صارخ بين الهيكلين الأول والثانى كما زعم بعض الكتاب. بل كان هناك تطور لا شك وقواعد أكثر إحكامًا سنتناولها فى الفصل التالى.

٦. رجال الدين الأدنى مرتبة

ينسب كاتب أخبار الأيام لداود تصنيف الكهنة إلى طبقات وإيجاد أربع وعشرين طبقة من المنشدين (أخبار الأيام الأول ٢٥) وطبقات عدة من الخفراء للحراسة ليل نهار (أخبار الأيام الأول ٢٦: ١-١٩). وفى هذه الإصحاحات يصف وضعًا لاحقًا كان الخفراء والمنشدون فيه يدرجون ضمن اللاويين؛ ولكن ليس كل ما كتب كان من اختلاقه. فمع أن نصوص ما قبل السبى لا تذكر المنشدين أو الخفراء فإنهم كانوا فى كل مقدِس فى العصور القديمة، وكانت قداسات الهيكل تحتاج إلى مثلهم دائمًا. والمزامير بصورتها الحالية تشتمل على مزامير كان يتغنى بها فى الهيكل محترفون تصحبهم آلات موسيقية أحيانًا. ويشير عاموس إلى الموسيقى الدينية فى مقدس بيت إيل (عاموس ٥: ٢٣)، وكان ليهوه منشدون كما كان للملك. وأسماء الرؤساء الثلاثة لعائلات المنشدين فى أخبار الأيام الأول ٦: ١٨-٣٢ و٢٥: ١ (آساف وهيمان وإيثان

أو يدوثون) دليل آخر على قدم هذه المؤسسة. ولا يمكن لنا بالطبع أن نعول كثيرًا على عناوين المزامير التي تنسب اثني عشر مزمورًا لآساف ومزمورًا لهيمان ومزمورًا لإيثان وثلاثة ليدوثون. إلا أن الملوك الأول ٥: ١١ يذكر هيمان وإيثان جنبًا إلى جنب مع كلكول ودردع كحكماء مشاهير لتأكيد سمو حكمة سليمان، ونحن نعلم أن المنشدين في القدم كانوا يعطون دروسًا في الحكمة أيضًا؛ وفي هذا النص نفسه يسمى هيمان وكلكول ودردع «بني ماحول» وهو ليس اسم علم، بل اسم عام؛ فهم كانوا «أبناء الجوقة». والأسماء ليست من أسماء بني إسرائيل، فيطالعنا كلكول في أحد النقوش المصرية بمجدّو كاسم منشدة من عسقلان. أما إيثان فيدعى الإزراحي (حرفيًا «المحليّ») وبالتالي فهو كنعاني في هذا السياق. وليس من قبيل الجرأة أن نظن أن أولى جوقات هيكل أورشليم كان قوامها أفراد من غير بني إسرائيل. وأخيرًا فبما أن هناك منشدين وخفراء عادوا من السبي (عزرا ٢: ٤١-٤٢ = نحميا ٧: ٤٤-٤٥) فلابد أن كانت مناصبهم موجودة قبل السبي ولو أنهم يستحيل أن يكونوا من اللاويين في تلك الحقبة. والأرجح أن «حارس الثياب» الذي ورد ذكره في الملوك الثاني ٢٢: ١٤ كان أيضًا من عمال الهيكل؛ وهناك إشارة مماثلة في الملوك الثاني ١٠: ٢٢ إلى حارس ثياب بهيكل بعل بالسامرة.

يفترض أن الخفراء والمنشدين كانوا أحرارًا، ولكن كان العبيد يلتحقون بالهيكل أيضًا. ففي قائمة القوافل العائدة من السبي وبعد المنشدين والخفراء يرد ذكر الـ 'نتينيم' أي الموهوبين و «ذرية عبيد سليمان»، وتحسب الطائفتان معًا (عزرا ٢: ٤٣-٥٨ = نحميا ٧: ٤٦-٦٠). وكان هؤلاء «الموهوبين» ضمن الطائفة التي رأس عزرا أيضًا (عزرا ٨: ٢٠). وبعض أسمائهم ذات أصول أجنبية والأرجح أن أصحابها من

ذرية العبيد العموميين فى عهد المملكة حيث وُجه عدد من هؤلاء العبيد للعمل بالهيكل. ويقول عزرا ٨: ٢٠ إن داود وضعهم تحت إمرة اللاويين؛ ويقول يشوع ٩: ٢٣ إنهم نشأوا فى عصر يشوع وكان محرر السفر يعرف أن الجبعونيين فى عصره كانوا لا يزالون يعملون بالهيكل حطابين وسقائين (يشوع ٩: ٢٧ وانظر التثنية ٢٩: ١٠) . ويدين حزقيال عادة استخدام الأغيار غير المختتنين للعمل بالهيكل (حزقيال ٤٤: ٧-٩).

وهل كانت هناك أية امرأة تعمل فى الهيكل؟ يتحدث الخروج ٣٨: ٨ عن «الْمُتَجَنِّدَاتِ اللَّوَاتِي تَجَنَّدْنَ عِنْدَ بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ» واللائى قدَّمن مراياهن لصنع الحوض النحاسى؛ ويتكرر النص فى تفسير لصموئيل الأول ٢: ٢٢ لا وجود له فى النسخة اليونانية. فليس هناك من يعرف تفسيرًا لهذه المعلومة. وتذكرنا النساء اللائى عملن فى الخيمة بالفتيات اللاتى كن يحرسن الهودج عند عرب الجاهلية، ولكن ليس هناك ما يدل على أنه كان لهن عمل يؤدينه فى القدّاسات العامة. ولعل النص المتأخر فى الخروج قام على الملوك الثانى ٢٣: ٧ وتجرد من نزعته التوفيقية، ففقرة الملوك تنبئنا كيف قام يوشيا ضمن إصلاحاته بهدم بيت البغايا المقدَّسات داخل سور الهيكل والذى كانت النساء تنسج فيه حجُبًا للسارية. ومع ذلك كان هذا البيت أحد الإضافات الكنعانية التى أقحمت على عقيدة يهوه وسنتطرق إليه فيما بعد. وهناك نص آخر يرد باعتباره يشير إلى نساء وهو عنوان المزمور ٤٦: «عالموت» والذى يترجمه البعض بعبارة «للفتيات»؛ ووجهة النظر أن كانت هناك نسوة فى جوقة الهيكل، وتأييدًا لذلك يوجه نظرنا إلى عزرا ٢: ٦٥ حيث ترد قائمة بالمنشدين والمنشدات فى قافلة العودة من بابل. إلا أن الموسيقيين فى عزرا لا يرِدون ضمن

عمال الهيكل؛ فكانوا أفرادًا عاديين من خدم العائلات الثرية فى السبى. ومع أن معنى عنوان المزمور ليس مؤكدًا فمن المستحيل أن يكون «للفتيات»؛ وتطالعنا العبارة نفسها فى أخبار الأيام الأول ١٥: ٢٠ فى سياق يتعلق بالمنشدين الذكور، والأرجح أنه يعنى إما آلة موسيقية ما أو مفتاح. والأدهى أن هناك من يرى أن لفظ 'عالمه' الوارد فى أشعياء ٧: ١٤ و'عالموت' فى نشيد الأنشاد ١: ٣ و٦: ٨ يشير إلى أشخاص يرتبطون بطقوس القرابين. صحيح أن النساء يرد ذكرهن كمغنيات وراقصات فى الأعياد الدينية (الخروج ١٥: ٢٠ والقضاة ٢١: ٢١ والمزامير ٦٨: ٢٦) إلا أن هذا ليس معناه أنهن كن يشكلن جزءًا من العمال الذين يعينون لخدمة العبادات. ووجهة النظر التى ترى وجود نسوة ضمن أهل الدين بالهيكل تصطدم بحقيقة لغوية تفيد بوجود كاهنات فى أشور وكاهنات وكبيرات كاهنات فى فينيقيا ويعرفن بمؤنث كلمة 'كوهين'؛ وفى النقوش المعينية هناك صيغة تأنيث من اللفظ 'لوء' يربطها بعض الباحثين باللفظ العبرى 'ليفى'؛ إلا أن العبرية ليس بها اسم مؤنث يقابل 'كوهين' أو 'ليفى'؛ فلم يحدث أن كان لامرأة مكان بين أهل الدين عند بنى إسرائيل.

جاءت عصور أدت نزعة التوفيق الدينى فيها إلى إفساد العبادات بالهيكل حيث جيء برجال ونساء ليؤدين طقوسًا نبذتها اليهودية فى هلع. فالنسوة اللائى كن ينسجن حجُبًا للسارية كن يعشن فى «بُيُوتَ الْمَأْبُونِينَ» (الملوك الثانى ٢٣: ٧). فكان البغايا من كلا الجنسين (قْديشيم و قْديشوت) يلتحقون بالمقادس الكنعانية، واتبع بنو إسرائيل هذه العادة (هوشع ٤: ١٤ والملوك الأول ١٤: ٢٤ و١٥: ١٢ و٢٢: ٤٧). وعلى

الرغم من لعنهم فى التثنية ٢٣: ١٨-١٩ فإنهم وجدوا طريقهم إلى داخل هيكل أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٧ وربما حزقيال ٨: ١٤).

٧. هل كان هناك أنبياء يعملون بالهيكل؟

هناك وجهة نظر تفتقر إلى الدقة ولكنها شائعة تؤكد أن الكهنة كانوا يقودون القدّاسات العامة، والأنبياء يناصبونها العداء. وهناك دراسات حديثة تقول بعكس هذا الرأى وتحاول أن تبين أن بعض الأنبياء كانوا مرتبطين بالهيكل بشكل رسمى، أى «أنبياء مثبَّتون». والحقيقة أن الكتاب المقدس يشير من حين لآخر إلى الكهنة والأنبياء معًا (الملوك الثانى ٢٣: ٢ وإرمياء ٢٣: ١١ والمراثى ٢: ٢٠ وهوشع ٤: ٤-٥ وخاصة إرمياء ٢٦ وفيه يدين إرمياء الهيكل فى الهيكل نفسه فى حضور الكهنة والأنبياء وكل الشعب ويثير حنق الكهنة والأنبياء ولكن يدافع عنه الشعب والقضاة). ومن ناحية أخرى تشتمل المزامير على بعض كتابات الأنبياء دونت لتتلى أو لتنشد فى الهيكل وتنسب للأنبياء المثبتون. كما يصف أخبار الأيام الأول ٢٥: ١ آساف وهيمان ويدوثون المنشدين الأولين بأنهم «أنبياء» (نْبيئيم)؛ وتواصل الفقرة فتقول إنهم «كانوا يتنبأون» وإن هيمان كان «عرّاف» الملك (أخبار الأيام الأول ٢٥: ٢، ٣، ٥). ويستنتج بعض الباحثين المحدثين من ذلك أن المنشدين فى هيكل ما بعد السبى كانوا خلفاء جماعات المتنبئين بالهيكل الأول وأن هؤلاء الأخيرين أنفسهم كانوا امتدادًا لاتحادات الأنبياء (نْبيئيم) التى ورد ذكرها مرارًا فى قصص صموئيل وشاول وإليشع وفى بعض المواضع فيما يتصل بأحد المقادس. كما يلجأ أنصار هذا الرأى إلى إيراد حالات مشابهة فى الدول المجاورة؛ فكان لمعابد الرافدين متنبئوها

وعرافوها، وكان لكنعان أنبياؤها. وبما أن ياهو جمع أنبياء البعل وكهنته فى هيكل هذا الإله (الملوك الثانى ١٠: ١٩) فربما كان لهيكل يهوه - فى رأيهم - أنبياؤه كذلك.

ويقر المعتدلون من هؤلاء الباحثين بأنه فيما عدا الكتابات مجهولة المؤلف فى المزامير لم يترك هؤلاء الأنبياء المثبتون أى أثر يدل على وجودهم؛ بل إن منهم من يقر بضرورة ربطهم بالأنبياء الزائفين أو «المحترفين» الذين يدينهم الكتاب المقدس. ومن الباحثين من يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير فيرون أن معظم أسفار الأنبياء من تدوين الأنبياء المثبتين: فكان لأشعياء رؤيته الافتتاحية فى الهيكل، وكان إرمياء وحزقيال كلاهما من الكهنة، وأسفار يوئيل وحبقوق وناحوم وصفنيا كتابات طقوسية فى زعمهم.

وهذا رأى مغالٍ ليس له ما يؤيده. قد نسلم جدلاً بأن سفرى ناحوم وحبقوق محاكاة لأعمال طقوسية وأن نبوءة يوئيل نزلت فى احتفال طقسى غير عادى نوعًا ما وأن المراثى المنسوبة لإرمياء ربما استعملت فى قدّاسات كانت تقام على أطلال الهيكل المنهدم إبان السبى؛ لكن هذا لا يجعل الأنبياء عمالاً فى الهيكل. وفيما يتعلق بكبار الأنبياء ما كان ينبغى طرح المسألة أصلاً، فحزقيال كاهن إلا أن كل نشاطه النبوى بدأ بعد دمار الهيكل؛ وإرمياء كان كاهنًا ولكن نظرًا لأنه كان من نسل إبياثار فإن آل صادُق منعوه من أداء أى قدّاس رسمى، وسلوكه فى الهيكل يثبت أنه لم يكن ضمن طاقم عماله؛ وتلقى أشعياء رسالته الدينية فى الهيكل لا تعنى أنه كان من عماله.

أما الرأى الأكثر اعتدالاً الذى لا يدرج الأنبياء الأدباء ضمن عمال الهيكل فليس مؤكدًا فى حد ذاته. فمن غير الموضوعية أن نطبق على بنى إسرائيل كل ما

حدث فى الديانات المجاورة دون تمييز خاصة حين ينعدم الدليل التوراتى. وبالنسبة لأخبار الأيام الأول ٢٥: ١ وما بعدها حاولنا فيما سبق أن نبين أن المنشدين بعد السبى أرجعوا أصولهم لمنشدى الهيكل الأول. وكاتب أخبار الأيام الوحيد الذى يطلق عليهم اسم 'نبيئيم'، وهى تسمية لها معانٍ عدة؛ فيعتبرهم كاتب أخبار الأيام «موحَى إليهم»، وربما لم يعتبرهم كذلك إلا لأن تدوين المزامير وإنشادها كان يتطلب نوعًا من الوحى؛ وفى الفقرة نفسها يرد «التنبؤ» تبادليًا مع «الغناء» (أخبار الأيام الأول ٢٥: ٦). وعندما يريد كاتب أخبار الأيام أن يتحدث عن الوحى النبوى الحق يستعمل كلمات أخرى: فيصاب يوشافاط بالذعر لدى رؤيته غزوًا فيجمع الشعب فى الهيكل، وهنا «تنزلت روح الرب على يحزيئيل» فتكلم كما يتكلم نبى كبير. ويحزيئيل أحد أبناء آساف، والنص استغله أنصار فكرة الأنبياء المثبتين لإثبات أن المنشدين كانوا أنبياء موظفين. ومع ذلك فهناك توازٍ وثيق فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ٢٠ حيث «تتلبس روح الرب زكريا» فى الهيكل فتكلم كما تكلم إرمياء؛ لكن زكريا كان ابن يهوياداع الكاهن ولم يكن من المنشدين. وعلى الرغم من التسميات الواردة فى أخبار الأيام الأول ٢٥: ١ وما بعدها لم يحدث أن كانت هناك طبقة من الأنبياء فى الهيكل الثانى؛ ومن الواضح أن كاتب أخبار الأيام نفسه لم يكن يعتقد بوجود طبقة كهذه فى الهيكل قبل السبى. وأخيرًا فاتحادات الـ 'نبيئيم' القديمة لم يرد لها ذكر فيما يتصل بهيكل أورشليم، ومع أنهم كانت لهم صلة ما بمقادس أخرى فمن الواضح أنهم لم يشكلوا جزءًا من عمال هذه الأماكن المقدسة.

والنقطة الوحيدة التى ينبغى أن نتذكرها أننا لا يجب أن نسلم بوجود تعارض تام بين الكهنة والأنبياء. فكانت للأنبياء صلات ما بطقوس العبادات وبالهيكل الذى

كانت تقام به. كما كان هناك ما يـربط الكهنـة بالأنبيـاء لا لأنهـم كانـوا ينقلـون الاستخارات؛ فهذه الوظيفة كانت اندثرت، بل لأنهم كانوا يعلمـون الـشعب دينـه. ولكن لا سبيل لإثبات أن الأنبياء جاء عليهم حـين كانـوا فيـه مـوظفين معينـين بهيكل أورشليم أو كانوا جزءًا من رجال الدين العاملين فيه.

الفصل الثامن

الكهانة بعد السبى

عاد سقوط أورشليم على رجال الدين فى الهيكل بكارثة. فاعتُقل كبير الكهنة والكاهن الثانى وحراس الباب الثلاثة، أى كبار موظفى الهيكل كلهم، وأعدموا بأمر من نبوخذنصر فى رِبلة (الملوك الثانى ٢٥: ١٨-٢١ = إرمياء ٥٢: ٢٤-٢٧ و٣٩: ٦). وكان لعمليتى الترحيل أكبر الأثر على أهالى أورشليم (الملوك الثانى ٢٤: ١٤ و٢٥: ١١= إرمياء ٥٢: ١٥ و٣٩: ٩). وأبعد معظم رجال الدين الصادقيين وغيرهم من عمال الهيكل إلى المنفى. أما أفراد سبط لاوى ممن لم يكن لهم عمل بالهيكل (أى عائلة إبياثار) فرُحلوا مع عامة السكان. وسبق أن بينا كيف أصبح التمييز القائم بالفعل بين الكهنة واللاويين والناجم عن إصلاحات يوشيا أكثر وضوحًا وحسمًا فى بابل. ومن ناحية أخرى لم يكن لتفوق الكهنة على اللاويين أية عواقب إبان السبى إذ لم يكن هناك مقدس يمارس به الكهنة مهام مناصبهم.

ولم تؤد عمليات الترحيل إلى تفريغ فلسطين من سكانها جميعًا؛ إذ بقى جزء من سبط لاوى فى يهوذا؛ وكان الأفراد من ذرية إبياثار أو اللاويين ممن كانوا يعيشون فى شمال البلاد وجنوبها يحسبون ضمن عامة الشعب ممن ترك الكلدانيون لفلاحة الأرض (الملوك الثانى ٢٤: ١٤ و٢٥: ١٢ = إرمياء ٥٢: ١٦ و٣٩: ١٠). كما حافظ أهالى يهوذا على حياتهم الدينية والطقسية بصورة ما فظل الناس يترددون على المقادس

الإقليمية التى أعيد افتتاحها بعد فشل إصلاحات يوشيا وظلت تمارس بها العقيدة التوفيقية نفسها كما كان الحال قبل الإصلاحات. ومع ذلك ظل بعض الناس أوفياء لأشكال يهوه الشرعية، وربما استُعملت بعض المراثى المنسوبة لإرمياء فى تجمعات طقسية بيهوذا، وظل الرجال يصومون فى ذكرى دمار الهيكل (زكريا ٧: ١-٣) بل ظل بعضهم يقدمون القرابين وسط أنقاضه (إرمياء ٤١: ٤-٥). من ثم فاللاويون الذين ظلوا بفلسطين وجدوا فرص عمل من جديد بعد أن زال احتكار الصادُقيين.

هكذا كان الوضع فى بابل وفى يهوذا وينبغى استيعابه لفهم كيفية إعادة تكوين الكهانة بأورشليم بعد العودة.

١. الكهنة واللاويون حتى عصر عزرا ونحميا

فى أولى القوافل العائدة إلى أورشليم بعد السبى (وطبقًا للإحصاءات الواردة فى عزرا ٢: ٣٦-٣٩ ونحميا ٧: ٣٩-٤٢) كان هناك ٤٢٨٩ كاهنًا موزعين بين أربع عائلات سميت بأسماء يدعيا وإمّير وفشحور وحاريم. وكانت عائلة يدعيا أقلها عددًا؛ أما تقديمها على غيرها فيرجع إلى أن يشوع أول كبير للكهنة بعد السبى كان منها. وسميت العائلة الثانية باسم إمّير الذى ورد ذكره فى إرمياء ٢٠: ١. أما رؤساء العائلتين الأخريين فلم يرد لهم ذكر فى أى موضع آخر بالكتاب المقدس. ولم تأت هذه القوافل الأولى معها إلا بأربعة وسبعين لاويًا (عزرا ٢: ٤٠ ونحميا ٧: ٤٣).

وعدم التناسب بين الكهنة واللاويين نفسه نجده فى القافلة التى قاد عزرا. فجمع طائفة تضم عائلتين من الكهنة (دون ذكر عدد: عزرا ٨: ٢) ولكن ليس فيها لاوى واحد، ولم يجمع ثمانية وثلاثين منهم إلا بعد نداء عاجل (عزرا ٨: ١٥-١٩). وهناك سببان يفسران قلة عدد اللاويين فى هذه القوافل. أولهما أن عدد الكهنة الذين

المرحَّلين إلى بابل كان يفوق عدد اللاويين بكثير؛ والآخر أن اللاويين الذين نُفوا لم يكن لديهم ميل للعودة إلى يهوذا حيث كان التمييز ضدهم لصالح الكهنة وحيث لم يكن أمامهم إلا أن يكونوا مجرد «خدام للهيكل» (عزرا ٨: ١٧).

ومع أن النصوص التوراتية لا تمدنا بأية معلومات دقيقة عن أصل عائلات الكهنة الأربع التى عادت فالأرجح أنها جميعًا كانت تدعى النسب لآل صادُق. وتثبت فقرة إرمياء ٢٠: ١ ذلك بالنسبة لعائلة إمّير. ومرة أخرى فيشوع الذى كان ينتمى لعائلة يدعيا كان ابن يهوصادق (حجى ١: ١) وبالتالى فهو حسب ما ورد فى أخبار الأيام الأول ٥: ٤٠ من أحفاد سرايا آخر كبير كهنة من الصادُقيين قبل السبى (الملوك الثانى ٢٥: ١٨). وليس ثم ما يدعو للشك فى قيمة هذا النص فى أخبار الأيام. كما أن الكهنة الصادُقيين كانوا أول من رُحل. وعندما وصل عزرا إلى أورشليم كانت الكهانة كلها لاتزال فى هذه العائلات الأربع (عزرا ١٠: ١٨-٢٢)، وربما كان من قبيل الصدفة فى التراث النصى أن يرد ذكر ثلاث منها فقط (يدعيا وإمّير وفشحور) فى قائمة أهالى أورشليم التى جُمعت فى عصر نحميا (نحميا ١١: ١٠-١٤؛ ويلاحظ أن عائلة يدعيا تُنسب هنا صراحةً إلى صادُق).

أما فى قافلة عزرا فكان الكهنة من أصول مختلطة، فكانت طائفة منهم من ذرية فينحاس وأخرى من نسل إيثامار (عزرا ٨: ٢). وكان فينحاس ابن إلعازار جد صادُق طبقًا لسلاسل أنساب أخبار الأيام الأول ٥: ٣٠-٣٨. وادعى أحفاد إبياثار أنهم من نسل إيثامار (أخبار الأيام الأول ٢٤: ٣ وانظر صموئيل الأول ٢٢: ٢٠). لذا فعندما بلغت هذه القافلة أورشليم استعاد الفرع المنافس للصادُقيين حقه فى امتهان الكهانة. وكان إلعازار وإيثامار كلاهما من بنى هارون، وسنرى بعد قليل

كيف حل مسمى «بنى هارون» بعد عصر عزرا محل مسمى «بنى صادُق»، وكلاهما معناه «كهنة».

فى القوافل الأولى لم يكن هناك سوى ثلاث عائلات من اللاويين (عزرا ٢: ٤٠ ونحميا ٧: ٤٣). وعادت عائلتان أخريان مع عزرا. وفى الوقت نفسه زاد عدد اللاويين فى عائلات الآخرين ممن لم يرحلوا إلى المنفى؛ فتظهر أسماء أخرى فى رواية إعادة بناء أسوار المدينة فى عصر نحميا، ويبدو أن حى قِعيلة بأكمله سكنه اللاويون (نحميا ٣: ١٧-١٨). والعهد الذى قطعت الجماعة كلها على نفسها (نحميا ١٠: ١٠-١٤) وقَّع عليه رؤساء العائلات الثلاث المذكورة فى عزرا ٢:٤٠؛ ولكنه حمل توقيع اللاويين الأربعة عشر الآخرين أيضًا. وتضم قائمة سكان أورشليم التى جُمعت فى عصر نحميا ٢٨٤ لاويًا كانوا مقيمين فى المدينة (نحميا ١١: ١٨) دون غيرهم ممن كانوا يعيشون فى الأقاليم (نحميا ١١: ٢٠). وذهب أحد الباحثين المحدثين إلى أن قائمة نحميا (١١: ٢٥ب-٣٥ وانظر ٣٦) تمثل الأماكن التى عاش فيها ثلاثة لاويين، ولكن كل ما يمكن قوله بشىء من اليقين إن القائمة تذكر ثلاث بلدات (حبرون وجبعة وعناثوث) يرد ذكرها أيضًا فى قائمة البلدات اللاوية فى يشوع ٢١.

وفى القوافل كل المغنين يسمون بنى آساف ويدرجون بمعزل عن اللاويين ويفوقونهم عددًا (عزرا ٢: ٤١ ونحميا ٧: ٤٤). واستقر الكهنة واللاويون فى أورشليم، أما المغنون والبوابون و «الموهوبون» فذهبوا للعيش فى بلداتهم (عزرا ٢: ٧٠ ونحميا ٧: ٧٢). والتفرقة بين المغنين واللاويين تظل محفوظة فى الأجزاء المؤكدة من رواية عزرا (عزرا ٧: ٧، ٢٤ و١٠: ٢٣-٢٤) وكذلك على ما يبدو فى مذكرات «نحميا» عن البعثة الثانية (نحميا ١٣: ٥). أما الفقرات الأخرى بسفرى عزرا ونحميا

والتى يدرج فيها المغنون ضمن اللاويين فإما مـن تعـديل كاتـب أخبـار الأيـام أو إضافة من جانب مفسر لاحق. وليس هناك سوى نص واحد يصعب تفسيره؛ فـفى قائمة سكان أورشليم يرد ذكر المغنين ضمن اللاويين (نحميا ١١: ١٧). ومـع أن هـذه القائمة ليست جزءًا من مذكرات نحميا فهى وثيقة موثوق بها من بعض المحفوظات معاصرة للأحداث التى تصف. وربما تدخل أحد بتنقيحها فى هذه النقطة أو ربمـا كان المغنون واللاويون بدأوا فى الاختلاط آنذاك، وهو حل يفسر سبب تفسير لفظ «لاويين» فى نحميا ١٣: ١٠ بعبارة «اللاويون والمغنون مؤدو العمل».

وكان إدراج «البوابين» ضمن جماعة اللاويين أبطأ من ذلك أيضًا. فالبوابون الذين عادوا مع القافلة الأولى (عزرا ٢: ٤٢ ونحميا ٧: ٤٥) يرد ذكرهم بمعزل عن اللاويين وعن المغنين؛ وكانت هناك ست عائلات من البوابين كلها قليلة العدد، ما يـدل على أنهم لم يكونوا متساوين من حيث الوضع الاجتماعى مع المغنين الذين كونـوا معًـا عائلة كبيرة واحدة. وليس هناك ما يجمع بين هـؤلاء البـوابين و «حـراس البـاب» الثلاثة فى عصر الممالكة؛ والحقيقة أننا لا نسمع عـن هـؤلاء العمـال الثلاثـة بعـد السبى. ولا يرد أى ذكر لبوابين فى قافلة عـزرا؛ ولكـن يـرد ذكـرهم مـع اللاويـين والمغنين فى مذكرات كل من عزرا ونحميا فى الفقرات التى استشهدنا بها فى الفقـرة السابقة. ولكن حتى فى النصوص التى تدرج المغنين ضمن اللاويين (نحميـا ١١: ١٩ مثلاً) نجد أن البوابين مدرجون على حدة. ومع ذلك يرد ذكرهم مع المغنين اللاويين فى الفقرة التى دونها الكاتب فى نحميا ١٢: ٢٥، وهى وجهة نظر كاتب أخبار الأيام؛ إذ كان البوابون فى عصره ينتمون إلى طبقة اللاويين يقينًا.

تحدثنا حتى الآن عن «الموهوبين» وعن «ذرية عبيد سليمان» فى إشارة إلى عمال الهيكل فى عصر المملكة. وكان عدد من انضموا للقوافل العائدة من السبى كبيرًا نسبيًا (٣٩٢ فى القوافل الأولى: عزرا ٢: ٥٨ ونحميا ٧: ٦٠ و٢٠٢ فى القوافل التى قاد عزرا: عزرا ٨: ٢٠) ومع ذلك فعدد أفراد كل عائلة كان صغيرًا نسبيًا؛ وهاتان حقيقتان تدلان على أنهم لم يكونوا أفضل حالاً فى بابل وأنهم كانوا يتطلعون إلى تحسين أوضاعهم بالعودة إلى فلسطين. ولا بد أنهم اندمجوا فى شعب إسرائيل وإلا لما وافق عزرا على التحاقهم بخدمة الهيكل (انظر حزقيال ٤٤: ٧-٩). وأسكنوا على تل عوفل (نحميا ١١: ٢١) وكان بجوار الهيكل بيت شارك «الموهوبون» تجار الهيكل فى سكناه (نحميا ٣: ٣١). ولا يرد لهم ذكر من بعد ولكن الأرجح ألا يزيد عدد من استوعبوا ضمن اللاويين عن أفراد قلائل.

والأرجح أن المؤسسة نفسها اندثرت وأن العمل كان ينجزه اللاويون؛ لذا فالعصور اللاحقة كانت تعتبر اللاويين «موهوبين» للكهنة لخدمة المقدس (العدد ٣: ٩ و٨: ١٩).

٢. اللاويون عند كاتب أخبار الأيام

بعد عزرا ونحميا مر ما يزيد عن قرن قبل أن تتوفر لنا معلومات أخرى عن أوضاع رجال الدين بأورشليم. ومصدرنا التالى ما دوَّن كاتب سفرى أخبار الأيام الأول والثانى وعزرا ونحميا؛ وربما أنشأ عمله عن سنة ٣٠٠ ق. م. لكن العمل نُقح فى تاريخ لاحق. وأطول الإضافات إلى عمله الإصحاحات ١-٩ و٢٣-٢٧ من أخبار الأيام الأول وكلها إصحاحات لها أهميتها فى دراسة الكهانة. وكل ما يمكن جمعه من معلومات لابد من جمعه من هذا العمل الجليل الذى يتتبع تاريخ بنى إسرائيل

حتى إعادة البناء بعد السبى؛ وما يضفى قدرًا من الصعوبة أن المؤلف ينسب بعض المواقف والأفكار التى لم يُسمع عنها إلا فى عصور لاحقة إلى عهود قديمة. فيدرج أفكارًا من عصره وينسبها إلى عصور أقدم. وما يزيد الأمر سوءًا أن شراح عمله أضافوا أفكارًا وعادات من عصرهم أيضًا ونسبوها كذلك إلى عهود أقدم. وفى الحقبة التى تَفصل مذكرات عزرا ونحميا عما دوَّن كاتب أخبار الأيام حدثت تغيرات عديدة تهمنا فى هذا المقام. فطبقت التشريعات الكهنوتية فى أسفار موسى الخمسة مع إدخال تعديلات وفق ما تقتضى الظروف، وبعض التغييرات أدخلت على القواعد التى تحكم رجال الدين. وكانت هذه التغييرات تتم بصورة تدريجية ولكن لم تسجل مراحل التطور على اختلافها. وكل هذه عوامل تفسر أسباب صعوبة تكوين صورة مكتملة مما دوَّن كاتب أخبار الأيام. من ثم سنكتفى بالخطوط العريضة. ولما كانت التفرقة بين اللاويين والكهنة فى ذلك العصر حقيقة لا مراء فيها فسنبدأ باللاويين ونتناول الكهنة بعدهم.

إن من يطالع سفرى أخبار الأيام ومعهما أسفار صموئيل والملوك (وهى تغطى الحقبة نفسها) سيدهش لما يولى كاتب أخبار الأيام من أهمية للاويين. فهم أصحاب الدور الأول فى رعاية تابوت العهد (أخبار الأيام الأول ١٥-١٦) وواجباتهم فى الهيكل محددة حتى قبل بنائه، ولهم فيه أيضًا الدور الأول (أخبار الأيام الأول ٢٣-٢٦). وهم أبرز الشخصيات فى الإصلاح الدينى لحزقيا (أخبار الأيام الثانى ٢٩-٣١) ويوشيا (أخبار الأيام الثانى ٣٤-٣٥). ولكن حتى إذا نحينا هذه النصوص المطولة جانبًا فسنجد أنها تسللت إلى كل موضع آخر سواء أكان له صلة بهم أم لم يكن. كما يزداد الاهتمام بسلاسل الأنساب والذى ظهر فى عصر عزرا. ويتم تتبع

سلاف اللاويين حتى بنى لاوى الثلاثة جرشوم وقهات ومرارى (أخبار الأيام الأول ٦: ١-٣٢ و٢٣: ٦-٢٤) وبما يتفق تمامًا مع التراث الكهنوتى المسجل فى العدد ٢-٤؛ وحتى من لم يكن لهم نسب لاوى فى عصر ما قبل السبى كصموئيل أفسح لهم مكان فى هذه الأنساب.

(أ) **اللاويون والتابوت.** كانت وجهة نظر كاتب أخبار الأيام الأصلى أن اللاويين خلقوا فى المقام الأول لخدمة التابوت: «لَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يَحْمِلَ تَابُوتَ اللهِ إِلاَّ لِلاَّوِيِّينَ» (أخبار الأيام الأول ١٥: ٢). وظلوا يعتنون به فى أورشليم إلى أن بنى الهيكل (أخبار الأيام الأول ١٦: ٤ وما بعدها) بينما ظل الكهنة فى جبعون مع الخيمة (أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٩). وكان اللاويون (لا الكهنة كما ورد فى الملوك الأول ٨: ٣) هم من حمل التابوت إلى داخل هيكل سليمان (أخبار الأيام الثانى ٥: ٤ وانظر ٣٥: ٣). وهذه الفكرة ليس مرجعها التراث الكهنوتى، فاللاويون فيه مرتبطون بالخيمة (العدد ١: ٥٠ و٣: ٨) بل مصدرها التثنية (١٠: ٨) التى يشير إليها أخبار الأيام الأول ١٥: ٢. وهى وسيلة لإثبات المزاعم اللاوية عن طريق التراث. فلما حمل اللاويون التابوت إلى داخل هيكل سليمان كان وجودهم فى الهيكل موافقًا للشريعة وبالتالى فإن لهم حقوقًا فيه. وفى الإضافات التى أدخلت على عمل كاتب أخبار الأيام حُجب هذا الزعم عن طريق التراث الكهنوتى؛ فيقول الكتّاب الكهنوتيون إن اللاويين حملوا الخيمة وإنهم كانوا تحت سلطة بنى هارون (أخبار الأيام الأول ٢٣: ٢٦-٢٨).

(ب) **المغنون.** ما أن استقر التابوت فى الخيمة التى صنع داود له ثم فى الهيكل الذى بنى سليمان له من بعد لم يعد للاويين عمل يؤدونه كحمالين (أخبار الأيام الأول ٢٣: ٢٥-٢٦ وانظر أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٣). فاستبقى داود بعضهم لجوقة الأذكار

ولكن إذا سلمنا به فلابد من الإقرار بأن المعنى الأصلي سرعان ما اندثر؛ فكل من الملوك الأول ٦: ١٠-٢١ (حيث يرد وصف مذبح هيكل سليمان) والخروج ٣٠: ١-٥ (حيث يرد وصف مذبح الخيمة) يؤكدان بشدة على تمويهه بمعدن نفيس حتى يبررا تسميته (مِزبيَّح هازّهَف)؛ وكل النصوص اليونانية سواء توراتية أو غير توراتية تتحدث عنه باعتباره مذبحًا «ذهبيًا».

وتتيح لنا الآثار الفلسطينية فرصة تتبع تطور هذا النوع من المذابح. فكان الكنعانيون يستعملون أوعية أسطوانية الشكل أو مستطيلة مصنوعة من الفخار لحرق البخور. ومنذ بداية مملكة بنى إسرائيل عثر على مذابح من حجر الجير على شكل دعامات مربعة وعليها أربعة قرون فوق أركانها (عثر على نماذج من هذا النوع فى شكيم ومجدّو). وهو شكل مذبح البخور كما ورد فى الخروج ٣٠: ١-٥ إلا أن النماذج التى عثر عليها فى الحفائر ليست فى ضخامة المذبح الذى يصوره هذا النص. وهناك نموذج لمذبح صغير الحجم من النوع نفسه يرجع إلى القرن الحادى عشر عثر عليه بتل بيت مرسيم، ومجموعة كبيرة من مذابح صغيرة مماثلة ترجع إلى العصر الفارسى عثر عليها فى لكيش. وحرِّم فيما بعد استعمال هذه المذابح خارج المقدِس المركزى، ولكن لابد أن كان هناك مذبح من هذا النوع فى الهيكل منذ عصر سليمان.

٥. مذبح حزقيال

يلاحظ أن حزقيال فى وصفه هيكل المستقبل لا يشير إلى مذبح البخور. ففقرتا حزقيال ٤١: ٢١-٢٢ اللتان يستشهد بهما عادةً فى هذه المسألة تشيران إلى مائدة الفطير. أما مذبح المحرقات فيرد وصفه مفصلاً (حزقيال ٤٣: ١٣-١٧)، إلا أن هذا

الوصف (وبه الإضافة اللاحقة عن تقديس المذبح: حزقيال ٤٣: ١٨-٢٧) يبدو كما لو كان إضافة أدخِلت فى عصر لاحق؛ فمن المؤكد أنه ليس فى سياقه الأصلى. فالمذبح الذى يصف حزقيال كان به ثلاث طبقات ويبدو كأنه نموذج مصغر لبرج متعدد الطوابق (زجورات)؛ ويبدو واضحًا أن التسميات الواردة لمختلف أجزائه مأخوذة من خلفية بابلية؛ فالقاعدة يسميها 'حيق ها أرِتص' أى 'ثدى الأرض'، وهى ترجمة لعبارة 'إيرات إرتصيتى' الأكدية وهى الاسم الذى يطلق على أساسات المعبد أو الزجورات. والجزء الأعلى يسميه 'أرى إيل' أو 'هَر إيل'؛ والأخير يعنى «جبل الرب» وهى ترجمة عبرية للتسمية الأكدية 'أرَلّو' وهى كلمة لها معنيان: العالم السفلى وجبل الأرباب. والمنصة العليا على أركانها الأربعة قرون، وكان يُصعد إليها بدرجات سلم على جانبها الشرقى.

وكان تخطيط حزقيال أن يكون هذا المذبح الجديد بارتفاع عشرة أذرع وبعرض من ثمانية عشر إلى عشرين ذراعًا عند قاعدته وهو تقريبًا حجم مذبح هيكل سليمان نفسه كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٤: ١. ولعل حزقيال كان يفكر فى مذبح الهيكل الأول إذ رآه بعينيه، إلا أن شكل المذبح الجديد والأسماء التى أطلقت على أجزائه مستوحاة من البابلية، وكذلك الرمزية الناتجة عنها. وليس هناك دليل على أن المذبح الذى بنى بعد «العودة» كان على غرار الوصف الذى أورد النبى.

٦. مذابح الهيكل الثانى

ذكرنا من قبل أن أخبار الأيام يشير إلى مذبح سليمان (أخبار الأيام الثانى ٤: ١) وإلى مذبح البخور (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦)، وربما احتفظت الإشارتان بمعلومات عن الهيكل الأول، وربما كانتا من وحى ما رأى كاتب أخبار الأيام فى

الهيكل الثانى، وبغير ذلك لا تتوفر لنا معلومات فى الكتاب المقدس العبرى عن المذابح بهيكل ما بعد السبى. وهناك نصان غير توراتيين باقيان يرجع كلاهما إلى العصر الهيلينى. وورد فى Pseudo-Hecataeus (نقلاً عن يوسفوس Josephus, C. Apionem I 198) أنه كان بجوار سور الهيكل مذبح مربع عرضه عشرون ذراعًا وارتفاعه عشرة بنى من حجارة غير منحوتة. وبجواره كان هناك بناء يضم مذبحًا ذهبيًا وثريا ذهبية. وهذا النص يؤكد وجود مذبحين أحدهما للتقدمات التى تحرق كلها والآخر للبخور؛ وأبعاد مذبح المحرقات هو كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٤: ١ ويصور كما لو كان بنى وفقًا لتشريع الخروج ٢٠: ٢٥. إلا أن هذا التوافق التام مع النصوص التوراتية يربك أكثر مما يثبت؛ فالـ Pseudo-Hecataeus عمل دعائى يهودى دوِّن بالإسكندرية بعد ٢٠٠ ق. م. بفترة قصيرة. والنص الثانى فى رسالة أريستياس مصدره المكان نفسه ويرجع إلى العصر نفسه تقريبًا، ويقول بكل ببساطة إن «حجم بنية المذبح كانت تتناسب مع مساحة المكان الذى بنى به والأضاحى التى تحرق عليه، وكان يُصعد إليه بمنحدر ذى نِسب مماثلة. وكان بالمكان انحدار يلائمه». وكل هذه الحقائق أيضًا تعد صدى للنصوص التوراتية.

وبعد تدوين هذه الأعمال الدعائية بقليل بدأ اضطهاد أنطيوكس الشهير ولم تسلم منه مذابح الهيكل. ففى سنة ١٦٩ ق. م. قام أنطيوكس الشهير بنهب الهيكل واستولى على المذبح الذهبى أى مذبح البخور (المكابيين الأول ١: ٢١)؛ وفى ديسمبر ١٦٧ ق.م أقام مذبحًا لزيوس الأولمبى فوق مذبح المحرقات وقدم عليه قرابين لزيوس (المكابيين الأول ١: ٥٤، ٥٩ والمكابيين الثانى ٦: ٢، ٥). والمذبح الوثنى هو «بغض الدمار» المشار إليه فى المكابيين الأول ١: ٥٤ ودانيال ٩: ٢٧).

وما أن استعاد المكابيون حرية اليهود فى ممارسة شعائر ديانتهم حتى تخلصوا من هذا العار، فبُنى مذبح جديد بعد نزع أحجار المذبح القِديم وتخزينها فى مبنى جانبى من مبانى الهيكل لدنسها بالعبادات الوثنية التى موست عليها (المكابيين الأول ٤: ٤٤-٤٧ والمكابيين الثانى ١٠: ٣). كما وضع بالهيكل مذبح بخور جديد (المكابيين الأول ٤: ٤٩).

٧. المكانة الدينية للمذابح

كان للمذبح عند بنى إسرائيل المنزلة نفسها التى كانت له فى سائر الديانات القديمة ولكن بفروق واضحة؛ فلا يشار إلى المذبح باعتباره مائدة يهوه إلا فيما ندر (حزقيال ٤٤: ١٦ وملاخى ١: ٧، ١٢) ولم يشر إليه بهذا المعنى فى النصوص التوراتية قط، أما مائدة الفطير فيقال فى حزقيال ٤١: ٢١-٢٢ إنها «كالمذبح». ويقوم هذا الشك فى كلمة «مائدة» على تجنب فكرة أن القربان يمثل وليمة للإله (انظر أشعياء ٦٥: ١١ والسخرية فى دانيال ١٤: ١-٢٢).

ولما كان الهيكل بيت الرب كان لا بد أن يكون به موقد، وكان المذبح هذا الموقد. والفكرة لا ترد بعبارات صريحة، فعبارة 'أرى إيل' فى حزقيال ٤٣: ١٣-١٧ لا تعنى (كما رأينا من قبل) «موقدًا» ولو أن هذا كان ظن العديد من الباحثين. فالفكرة تم التعبير عنها بطريقة أخرى: فلابد من وجود نار متقدة دومًا فوق المذبح (اللاويين ٦: ٥-٦ وانظر المكابيين الثانى ١: ١٨-٣٦) كالمصباح الذى ينبغى أن يظل مضيئًا بالهيكل (الخروج ٢٧: ٢٠-٢١ واللاويين ٢٤: ٢-٤).

وكان المذبح علامة حضور الرب. وكان فى الحقبة الأولى من تاريخ بنى إسرائيل يحيي ذكرى تجلى الرب (التكوين ١٢: ٧ و٢٦: ٢٤-٢٥) أو كان يسمى اسمًا يذكر

الناس بالرب، فكان يعقوب يسمى المذبح الذى أقام بشكيم «إيل رب إسرائيل». وكان موسى يسمى المذبح الذى أقام بعد هزيمة العماليق 'يهوه نِسِّى' أى 'يهوه الأعلى'. وفيما بعد قُدس المذبح بصورة خاصة وطبقت عليه قواعد الطهارة كل سنة فى «يوم الغفران»؛ فاكتسب بذلك قدسية استثنائية (الخروج ٢٩: ٣٦-٣٧ و٣٠: ١٠ واللاويين ٨: ١٥ و١٦: ١٨-١٩).

وارتبطت هذه القدسية بصورة ما «بقرون» المذبح أى تلك الأجزاء الأربعة التى كانت تبرز على قمة الأركان الأربعة لمذبح المحرقات ومذبح البخور. وكان دم الذبائح يحك فيها لتقديس المذبح أو فى طقوس التكفير جلبًا للغفران (الخروج ٢٩: ١٢ و٣٠: ١٠ واللاويين ٤ مواضع متفرقة و٨: ١٥ و٩: ٩ و١٦: ١٨ وحزقيال ٤٣: ٢٠). وكان الهارب طالب اللجوء يتشبث بقرون المذبح (الملوك الأول ٢: ٢٨). وليس واضحًا ما ترمز إليه هذه القرون؛ فالقرن فى الكتاب المقدس رمز للقوة، إلا أن هذا التأويل لا يصلح فى هذا السياق؛ ومن المستبعد أن تمثل هذه القرون قرون الأضاحى التى تذبح كالجمجمة التى كانت توضع على مذابح الروم. وربما حلت محل أنصاب صغيرة أى محل الـ 'مَصّيبوت' الصغيرة التى كانت توضع من قبل على المذبح كشعارات للإله؛ ولعلها مجرد رموز مرئية تؤكد المكانة الخاصة لأطراف المذبح وقدسيتها. فأطراف بدن الكاهن (شحمة أذنه وإبهامه وإصبع قدمه الكبير) كانت تدلك بالدم فى طقس تنصيبه فى منصبه فى حقبة متأخرة (الخروج ٢٩: ٢٠)، وكانت الأوصال نفسها تدلك بالدم وتمسح بالزيت فى طقس طهارة الأبرص (اللاويين ١٤: ١٤-١٧).

وأخيرًا كان المذبح يستعمل كأداة للكهانة. فكانت تقدمات البشر توضع عليه وتحرق، وبذلك كانت التقدمات تخرج من حيز البشر وتقدم للرب، وكان الرب يستجيب بمنح البركة (الخروج ٢٠: ٢٤). وبالتالى فالعهد بين الرب وشعبه كان يظل ساريًا أو يتجدد فوق مذبح القرابين.

الفصل العاشر

طقس القربان

المذبح مكان القرابين، والقربان يمثل الفعل الرئيس فى ديانة بنى إسرائيل. وسنحاول هنا أن نحدد معنى القربان فى ديانة بنى إسرائيل، ولكن قبل ذلك علينا أولاً أن نتناول الطقوس المرتبطة بالقربان وأن نتتبع تطورها. ويمكن لنا مؤقتًا أن نقدم التعريف المبدئى التالى: القربان أية تقدمة حيوانية أو نباتية تستهلك كليًا أو جزئيًا فوق مذبح رمزًا لطاعة الإله. ودراسة الطقس يكتنفها قدر من التعقيد بسبب وجود تسميات عدة للقربان، والفوارق بينها ليست محددة بصورة قاطعة. فالتسمية الواحدة قد تدل على أنواع عدة من القرابين. ونوع واحد من القرابين قد يعرف بعديد من التسميات. والتسميات تعكس تطورًا تاريخيًا ودمجًا لممارسات متعددة تشبه كل منها الأخرى ولكنها ناشئة عن خلفيات شتى.

وسنبدأ بأحدث الطقوس وأكملها ثم نحاول أن نعيد تتبع تاريخ القربان إلى نشأته الأولى. وتشريع القرابين المتبع فى الهيكل الثانى موجود فى سفر اللاويين ١-٧ وهى إصحاحات تنتمى إلى آخر نسخة من التوراة وتشريعية فى طابعها وتدحض قصة مؤسسة العبادات فى التيه التى كان ينبغى أن تستمر منذ إقامة المقدس (الخروج ٤٠) حتى تنصيب الكهنة (اللاويين ٨-١٠).

١. المحرقات

جاء لفظ holocaust الإنجليزى من الترجمة السبعينية للكتاب المقدس عبر ترجمته اللاتينية. وهو فى الترجمة السبعينية ترجمة للفظ 'عُلاه' العبرى وهو من جذر معناه «اعتلاء»؛ إذن فالمحرقة قربان «يُعلَى» به إلى المذبح، أو - وهو الأرجح - قربان «يصعد» دخانه إلى الرب حين يحرق. والسمة المميزة للقربان أن الذبيحة كلها تحرق ولا شىء منها يردّ لمن قدمها أو للكاهن (عدا الجلد)، وهذا سبب ترجمته اليونانية بلفظ ηολοχαυστ (أى «ما يُحرق بكامله») وسبب أن لفظ 'عُلاه' يستبدل به أحيانًا لفظ 'كَلِيل' ومعناه قربان «كلىّ» (صموئيل الأول ٧: ٩ والتثنية ٣٣: ١٠ وانظر المزامير ٥١: ٢١ حيث يرد لفظ 'عُلاه' جنبًا إلى جنب مع لفظ 'كَلِل').

وفى طقس اللاويين ١ لابد أن تكون الذبيحة حيوانًا ذكرًا لا عيب فيه (انظر «تشريع التقديس» الأقدم فى اللاويين ٢٢: ١٧-٢٥)؛ ويجوز أن يكون حيوانًا صغيرًا أو كبيرًا أو طيرًا (من اليمام أو الحمام فقط). ويقدم الذبيحة صاحب التقدمة ولابد أن يكون فى حالة طهارة. ويضع يديه على رأس الذبيحة؛ وهذا الفعل ليس إيماءة سحرية تقيم الصلة بين الإله والإنسان وليست فعلاً رمزيًا يوحى بأن الذبيحة بديل عن الإنسان تنتقل بها خطاياه إلى الذبيحة طلبًا للغفران (صحيح أن آثام الشعب تنتقل إلى العنزة بالإيماءة نفسها فى طقس كبش الفداء فى اللاويين ١٦: ٢١، إلا أن الذبيحة تعتبر نجسة ولا تصلح قربانًا لأنها بذلك صارت محمّلة بآثام الشعب). كما أن وضع اليد على رأس الذبيحة ليس مجرد إعتاق للذبيحة أو تنازل عنها للإله، بل إشهاد بأن الذبيحة مقدمة من هذا الفرد الذى يضع يديه عليها دون غيره وأن القربان الذى سيحمله الكاهن للإله مقدم باسمه وأن ثمار هذا القربان

سيختص بها هو دون غيره.

وعلى من يقدم القربان أن يذبح الأضحية بيده على مسافة من المذبح. ولم يكن الكهنة واللاويون يذبحون إلا الحيوانات المقدمة فى قرابين عامة (أخبار الأيام الثانى ٢٩: ٢٢، ٢٤، ٣٤ وحزقيال ٤٤: ١١). ولم يكن دور الكهنة يبدأ إلا بعد ملامسة الأضحية المذبح وينحصر فى رش الدم حول المذبح. والدم يحوى الحياة؛ بل إن الدم فى عقلية العبرانيين الحياة نفسها: «نَفْسَ كُلِّ جَسَدٍ دَمُهُ» (اللاويين ١٧: ١٤ وانظر التكوين ٩: ٤ والتثنية ١٢: ٢٣ واللاويين ٧: ٢٦-٢٧)، لذا فالدم للرب دون سواه.

ثم تسلخ الذبيحة وتقطّع، ثم توضع أجزاؤها الأربعة على المذبح بيد الكاهن حيث تحرق بالنار التى لا تنطفئ (اللاويين ٦: ٥-٦). (الإشارة إلى اشتعال النار فى اللاويين ١: ٧ لا ينطبق إلا على أول قربان تم تقديمه، ويقال لنا إنه تم عقب إعلان التشريع.) وكان لابد من غسل كل شىء أولاً من الرأس إلى الأمعاء إلى الحوافر أو القدمين ثم يوضع على المذبح ثم يحرق.

وإذا كان القربان طيرًا يطرأ شىء من التعديل على الطقس؛ فلم يكن صاحب التقدمة يضع يديه عليها ولا يقوم بذبحها؛ بل كل شىء يتم على المذبح، وبالتالى بيد الكاهن. وتبين فقرتا اللاويين ٥: ٧ و١٢: ٨ أن قرابين الطيور هذه كان يقدمها الفقراء بديلاً عن قرابين الحيوانات التى لم يكن يطيقها إلا الأثرياء. وللسبب نفسه كانت الأغنام والماعز أكثر شيوعًا من الماشية فى التقدمات.

ويقضى أحدث الطقوس فى تاريخ بنى إسرائيل بضرورة أن تصاحب المحرقة تقدمة (مِنحاه) من الطحين معجونة بالزيت وسكيبة من النبيذ؛ وهو حكم ينطبق على عيد الأسابيع (بنص اللاويين ٢٣: ١٨) وعلى المحرقات اليومية (بنص الخروج

٢٩: ٣٨-٤٢) وعلى كل قرابين الـ 'عُلاه' والـ 'زِبَح' (بنص العدد ١٥: ١-١٦). وكان الطحين يحرق والنبيذ يسكب تحت المذبح كدم الذبيحة (انظر سيراخ ٥٠: ١٥).

ومن هذا الإصحاح الأول من سفر اللاويين نتعرف على مشكلة ميوعة التسميات المستعملة فى لغة القرابين. فالمحرقة فى اللاويين ١: ٢، ١٠، ١٤ تسمى 'قُربَن' أى ما «يتقرب» به الإنسان إلى الإله على المذبح؛ والتسمية نفسها تطلق فى اللاويين والعدد وحزقيال على كل القرابين، بل على التقدمات غير القربانية أيضًا كالمواد التى يحتاجها المقدِس (العدد، مواضع متفرقة)؛ واكتسبت فى اليهودية اللاحقة معنى «تقديس». وفى الإصحاح نفسه تسمى المحرقة 'إشِّيه' أيضًا (اللاويين ١: ٩، ١٣، ١٧). ولا يزال تأصيل هذا اللفظ موضع خلاف، ولكن مهما كان الحال فلا شك أن واضعى الكتاب المقدس كانوا يعتقدون أن اللفظ ينطبق على أية تقدمة تستهلكها النار (إيش) كليًا أو جزئيًا. والمسمى الشائع فى الكتابات الكهنوتية ويتكرر أيضًا فى النسخة العبرية من سفر سيراخ (٤٥: ٢٠ و٥٠: ١٣) لا يرد فى غيره إلا ثلاث مرات: فى التثنية ١٨: ١ وفى يشوع ١٣: ١٤ (النسخة العبرية) وفى صموئيل الأول ٢: ٢٨، والنصوص الثلاثة جميعًا من أعمال التثنويين وكلها تشير إلى حقوق الكهنة فى القرابين. وفى التوراة نجد المسمى مصحوبًا فى الغالب بعبارة «رائحة تبهج يهوه». وهو تجسيد معناه أن الرب يتقبل القربان (انظر التكوين ٨: ٢١ حيث يقابل عبارة مشابهة فى الرواية البابلية للطوفان). وظلت هذه الصيغة واردة فى لغة الطقوس الدينية دون أية معانٍ مادية إضافية.

٢. قرابين العشاء الربانيّ

ارتضينا هنا بعبارة «قربان العشاء الرباني» communion sacrifice لعدم وجود ترجمة أفضل منها للتسمية العبرية 'زِبَح شْلَميم' أو 'زِبَح' (دون إضافة) أو مجرد 'شْلَميم' (دائمًا بصيغة الجمع باستثناء مرة واحدة: 'شِلِم' فى عاموس ٥: ٢٢). وكلها تسميات مترادفة كما يثبت من استعمالها تبادليًا فى بعض الفقرات أو فى فقرات متوازية ومن حقيقة أن دوافع هذا القربان وطقوسه واحدة دومًا: فـ 'زِبَح شْلَميم' المسمى الرسمى فى الطقوس الكهنوتية التى نتناول بالدرس هنا ونادرًا ما ترد فى غيرها. أما «تقدمة السلام» و «تقدمة الترحيب» فمن وحى النسخة اليونانية، إلا أن طقوس بنى إسرائيل وتطبيقها لديهم يجعلها تبدو كقربان شكر للرب على السماح بمشاركته.

يقسم الطقس قرابين العشاء الربانى إلى ثلاث فئات: قربان الشكر (تودَه): اللاويين ٧: ١٢-١٥ و٢٢: ٢٩-٣٠ والقربان الطوعى (نْدَباه) أى ما يقدم بدافع الولاء لا تلبية لفريضة أو نذر: اللاويين ٧: ١٦-١٧ و٢٢: ١٨-٢٣ وقربان النذر (نِدِر) أى القربان الذى يلزم المرء به نفسه: اللاويين ٧: ١٦-١٧ و٢٢: ١٨-٢٣. إلا أن الفروق بين الفئات الثلاث غير محددة بدقة.

يرد وصف الطقس الأساسى فى اللاويين ٣، وتتمثل سمته المميزة فى أن الذبيحة شركة بين الإله والكاهن وصاحب التقدمة الذى يَطعم منها باعتبارها شيئًا مقدسًا. والأضاحى المطلوبة لا تختلف عن أضاحى المحرقة (ولو أن الطيور غير جائزة فيها) ولكن يجوز أن تكون ذكورًا أو إناثًا ويجوز أن تكون بالذبيحة عيوب طفيفة إذا

ـدمت كقربان طوعى (نْدَباه) كما ورد فى اللاويين ٢٢: ٢٣. أمـا وضـع اليـدين على لذبيحة وقطع رقبتها ورش دمها فحكمها حكم المحرقة نفسه.

والجزء المخصص ليهوه يُحرق فوق المذبح، ويشمل كل الدهـن المحـيط بالأحـشاء الكليتين والكبد ودهن لية الغنم ولا شىء غير الدهـن. والـسبب أن الدهـن يعـد جزءًا مانحًا للحياة كالدم: « كُلُّ الشَّحْمِ لِلرَّبِّ ... لاَ تَأْكُلُوا شَيْئاً مِنَ الـشَّحْمِ وَلاَ مِـنَ لدَّمِ » (اللاويين ٣: ١٦-١٧ وانظر ٧: ٢٢-٢٤).

ويخصص للكاهن جزءان: الصدر وكان يوزن أمام يهوه (حسب التفـسير الـشائع كلمة 'تنوفاه') ولكن لم يكن يحـرق على المـذبح؛ والـساق اليمـنى وكانـت «عينـة» (تروماه) وكانت مـن حـق الكاهـن (اللاويـين ٧: ٢٨-٣٤ و١٠: ١٤-١٥). ومع ذلـك فالكلمتان تردان غالبًا دون تفرقة بينهما، وربما كانت كلتاهما تعنيان «تبرع» وربمـا كانتا دخيلتين من ألفاظ العقود البابلية.

وبقية الحيوان من حق صاحب القربان يأكله مـع أهلـه وأى ضـيوف يـدعوهم شريطة أن يكونوا متطهرين دينيًا. وذبيحة قربان الشكر (توده) لابد أن تؤكل يـوم تقديمها (اللاويين ٧: ١٥)، أما ذبيحة القربان الطوعى أى 'قربان النذر' (نـدَباه أو نِدِر) فيجوز أكلها فى اليوم التالى ولو أن أى شىء يتبقى منها لابد أن يحرق فى اليوم الثالث (اللاويين ٧: ١٦-١٧). وقربان الشكر لابد أن تصحبه تقدمة (مِنحاه) مـن فطير وخبز. وإحدى الفطائر «عينة» ليهوه وتأول للكاهن.

٠٢ قرابين التكفير

نصف تشريع قرابين الهيكل الثـانى تقريبًـا تخـص القـرابين الـتى نعرفهـا بقـرابين التكفير ولو أن الطقس نفسه ليس له اسم محـدد ينطبـق عليهـا جميعًـا؛ ويتنـاول

نوعين من القرابين الغرض منهما تجديد العهد مع الرب حين تقطعه خطيئة الإنسان. ويسميان قربان الخطية (حَطّات) وقربان الإصلاح (أشَم). وعلى الرغم من طول الفقرات المخصصة لهما يصعب تحديد المدلول الدقيق لكل قربان منهما أو تحديد سبب التفرقة بينهما.

(أ) **قربان الخطية**. للفظ 'حَطّات' فى العبرية معنيان: الخطيئة والطقس الذى يمحو الخطيئة (اللاويين ٤: ١--٥: ١٣ و٦: ١٧-٢٣). ويتوقف نوع الذبيحة على منزلة صاحب الخطيئة. فخطيئة كبير الكهنة «الكاهن المسيح» قربانها ثور لأن إثمه ينجس الشعب كله؛ والثور أيضًا يقدم قربانًا إذا أثم الشعب كله؛ والجدى قربان خطيئة «الحاكم» (نَسّى) أى رئيس الجماعة فى تصور حزقيال؛ والمعز والغنم قربان خطيئة الفرد العادى. ويجوز للفقير أن يقدم يمامتين أو حمامتين بدلاً من هذه الأضاحى المكلفة؛ وكان أحد الطيرين يستعمل كقربان خطيئة (حَطّات) والآخر يقدم محرقة. كما يجوز للفقير أن يتقرب بالطحين بدلاً من أى من هذه الكائنات.

ويتميز طقس هذه القرابين عن الطقس المتبع فى غيره من القرابين بشيئين: الغرض الذى يستعمل له الدم، والطريقة التى يتم بها التخلص من لحم الذبيحة. فللدم فى هذا القربان دور أهم منه فى أى قربان آخر. فعندما يقدم القربان عن كبير الكهنة أو عن الشعب كله هناك ثلاثة طقوس متتالية تتبع: فالكاهن الذى يؤدى طقس القربان يبدأ بجمع الدم ثم يدخل الموضع المقدس حيث يرش الدم سبع مرات على الستار الحاجب لقدس الأقداس؛ ثم يمسح الدم على أركان مذبح البخور أمام الستار. ثالثًا يصب ما تبقى من الدم تحت مذبح المحرقات. وهذه القرابين الحيوانية الوحيدة التى يؤخذ جزء من الذبيحة فيها إلى داخل مبنى الهيكل. وعندما

كون القربان عن خطيئة رئيس الجماعة أو عن خطيئة فرد عادى يوضع الدم على
ون مذبح المحرقات ويرش ما يتبقى منـه على قاعدتـه؛ وفى هـذين القربـانين لا
ىء يؤخذ إلى داخل الموضع المقدس.

تؤكد هذه الطقوس على قيمة الدم فى التكفير عن الخطيئة؛ ويستعمل فى التكفـير
ن الخطيئة لأنه وعاء الحياة: «لأَنَّ نَفْسَ الْجَسَدِ هِى فِي الدَّمِ فَأَنَا أَعْطَيْتُكُمْ إِيَّـاهُ عَلَى
مَذْبَحِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْ نُفُوسِكُمْ لأَنَّ الدَّمَ يُكَفِّرُ عَنِ النَّفْسِ» (أو لأن الدم يكفـر بمـا
به مـن حيـاة، اللاويـين ١٧: ١١). ويمكـن مقارنـة النـص المـوازى فى رسـالة إلى
عبرانيين ٩: ٢٢: «بِدُونِ سَفْكِ دَمٍ لاَ تَحْصُلُ مَغْفِرَةٌ».

ويتم حرق الشحم كله فوق المذبح كما فى قرابين العـشاء الربـانى، ولكـن للحـم
رض آخر؛ فلما كان صاحب القربان مقرًا بذنبه لا يحق له أى جزء مـن الذبيحـة
يصبح كل شىء من نصيب الكهنة. وعند تقديم قربان الـ 'حَطّات' عـن خطيئـة
لجماعة أو عن خطيئة كبـير الكهنـة باعتبـاره رأس الجماعـة لا يـسمح للكهنـة
نفسهم بأكل أى جزء من الذبيحة، ويُنقل كل ما يتبقى إلى خارج المقدِس ويوضـع
لى كومة من القش. وحرق الشحم على المذبح وتناول الكهنة لحم القرابين المقدمة
ن خطايا الأفراد العاديين «باعتبارها أقدس المقدسات» (اللاويين ٦: ٢٢) يتناقض
ع وجهة النظر التى ترى أن الذبيحة محملة بخطيئة صاحب القربان وبالتـالى فـهى
فسها «خطيئة». بل إنها ذبيحة محببة إلى الرب فيمحو الخطيئة تقديرًا لهذا التقرب.
من الواضح أن هذا المعنى الطقسى هو الذى قصده القديس بـولس بقـوله: «لأَنَّـهُ
جَعَلَ الَّذِى لَمْ يَعْرِفْ خَطِيَّةً (حَطّات: ذبيحة خطية) خَطِيَّةً لأَجْلِنَا، لِنَصِيرَ نَحْـنُ بِـرَّ
لّهِ فِيهِ» (رسالة بولس الرسول الثانية لأهل كورنثوس ٥: ٢١).

والطقوس المفروضة فى اللاويين ١-٧ لقربان الـ حَطّات تختلف عن تلك المفروضة فى العدد ١٥: ٢٢-٢٩. فليس فى نص العدد ذكر لخطايا اقترفتها الجماعة أو فرد عادى. فالأخطاء التى ارتكبت الجماعة سهوًا يمحوها التقرب بثور كمحرقة وبجدى كقربان 'حَطّات'. والأخطاء التى يقترفها فرد عادى من قبيل السهو تمحى بالتقرب بجدى صغير كقربان 'حَطّات'. ولم ترد أية تفاصيل عن الطقوس التى يجب اتباعها. فالخطيئة إن ارتكبت عمدًا فالقربان لا يكفر عن ذنب ولا يأتى بغفران (العدد ١٥: ٣٠-٣١). وربما كان هذا التشريع لاحقًا على تشريع اللاويين.

ولقرابين الخطيئة هذه مكانة خاصة فى «يوم الغفران» الذى سنتناول بالدرس فى الفصل الخاص بالأعياد الدينية اللاحقة.

(ب) **قربان العوض.** النوع الآخر من قرابين التكفير يسمى 'أَشَم'. واللفظ معناه «إثم» أو «سيئة» ثم صار يعنى الوسيلة التى تقوّم بها السيئة، وأخيرًا اتخذ معنى قربان العوض. ويتناول تشريع القرابين هذا النوع من التقدمات بصورة مختصرة (اللاويين ٥: ١٤-٢٦ و٧: ١-٦) وينص على أن الطقوس التى يجب اتباعها فيه لا تختلف عن تلك الخاصة بقربان الخطيئة (اللاويين ٧: ٧). ومع ذلك لم يكن هذا القربان يقدم إلا باسم أفراد عاديين وبالتالى لم يكن الدم يؤخذ إلى داخل «الموضع المقدس» ولم تكن الذبيحة تحرق بعيدًا عن المقدِس. ثانيًا الذبيحة الوحيدة المشار إليها الجدى. ثالثًا كان القربان فى بعض الحالات يقترن بدفع غرامة (انظر اللاويين ٥: ١٤-١٦، ٢١-٢٦ والعدد ٥: ٥-٨)؛ فإذا تعدى أحد الناس على حقوق الرب أو على حقوق إنسان بصورة يمكن تقديرها بالمال فعلى الآثم أن يقدم جديًا تعويضًا وأن يرد للكهنة (بوصفهم ممثلين ليهوه) أو لمن أخطأ فى حقه المقابل النقدى لما أوقع من

ضرر مضافًا إليه الخُمس. وينبغى أن نؤكد أن هذا التعويض لم يكن يمثل جزءًا من القربان.

(ج) **الفارق بين قربان الخطية وقربان العوض.** من الصعب تحديد الفارق بين هذين النوعين من القرابين. وحتى الكتّاب القدامى لا يتفقون فى هذا الصدد. فكان فيلون (De Victimis , 11) يعتقد أن الـ 'حَطّات' كان يقدم عن تعدى المرء سهوًا على غيره من الناس، والـ 'أشَم' عن تعدى السهو على الإله وعن كل الآثام المتعمدة. وكان يوسفوس (Ant. II ix 3) يرى الفارق بين الخطايا التى تقترف دون شهود والخطايا التى ترتكب أمام شهود. وكان للأحبار أيضًا وجهات نظر فى هذا الموضوع. وآراء الباحثين المحدثين تقوم على أسس أقوم بشكل عام ولو أنها لا تقل تباينًا.

إن الأمثلة الواردة فى اللاويين ٤-٥ تعطى انطباعًا بأن الـ 'حَطّات' تشمل مجالاً أوسع وأن الـ 'أشَم' يتعلق بآثام يتعدى بها الإنسان على حقوق الرب (أو كهنته) أو حقوق إنسان آخر، ما يفسر كون الـ 'أشَم' قربان عوض فى جوهره. ومع ذلك فهناك لبس حتى فى نص تشريع القرابين نفسه؛ فالـ 'حَطّات' يشار إليها بـ 'أشَم' فى اللاويين ٥: ٦، ٧؛ وتقدم الـ 'حَطّات' عندما يخالف المرء عن غير عمد أيًا من وصايا يهوه (اللاويين ٤: ٢)، أما الـ 'أشَم' فيقدم حين يقدم المرء سهوًا على ما تحرمه وصايا يهوه (اللاويين ٥: ١٧). إذن فكلا النوعين من القرابين يشملان التعديات نفسها وكلاهما فريضة فى كل الحالات المماثلة؛ فمن يكتم الشهادة فى محكمة أو يعبر فى المحكمة عن شىء دون اعتبار فعليه قربان خطيئة (اللاويين ٥: ١، ٤)، ومن يحلف كاذبًا عليه قربان عوض (اللاويين ٥: ٢٢، ٢٤). ويزداد اللبس حين نقارن بين بعض التشريعات الخاصة وتشريع القرابين؛ فلطهارة الأبرص لابد من

تقديم ثلاثة قرابين: عوض وخطيئة ومحرقة. (اللاويين ١٤: ١٠-٣٢). وكذلك النـذير إذا تنجس بملامسة جثة ميت عليه يمامتان أو حمامتان إحداهما قربـان خطيئـة والأخرى محرقة، إضافة إلى حمَل كقربان عـوض (العـدد ٦: ٩-١٢). كمـا يـصعب تحديد الجانب الأخلاقى من الخطيئة التى تكفر عنها هذه القرابين؛ فالــ 'حَطّـات' والـ 'أشَم' واجبان حين يأثم المرء سهوًا (اللاويـين ٤: ١٣، ٢٢، ٢٧ و٥: ١٥، ١٧ وانظـر العدد ١٥: ٢٢-٣١). ومن ناحية أخرى وردت أمثلة يبدو السهو فيها مؤكدًا كإخفاء الشهادة بالنسبة لقربان الخطيئة (اللاويين ٥: ١) والغش فيما يتعلـق بالأمانـات أو بشئ عثر عليه (اللاويين ٥: ٢١-٢٢).

ويمكن بالطبع إزالة بعض اللبس والشك عن طريق النقد الأدبى الذى يمكن أن يبين كيف حُرفت النصوص وكيف أعيد صوغها. ولكن تظل هناك حقيقة أن آخر المنقحين ممن استنبطوا هذه الأحكام الملتبسة لم تكن لديهـم فكـرة واضـحة عـن المقصود بالـ 'حَطّات' والـ 'أشَم'؛ فإما كانوا يحاولون التفرقة بين تـسميتين كانتـا فى الأصل مترادفتين، أو التبست عليهم تسميات لا يدركون معناها بدقة. وسـنعود إلى هذه النقطة ضمن تناولنا تاريخ القرابين ولكننا قلنا مـا يكـفى لبيـان أن طقـوس الهيكل الثانى لم تدوَّن دون إشارة إلى الوثائق أو المواريـث الأقـدم؛ ولـو كان الأمـر كذلك لما استعصى كشفها.

٤. التقدمات النباتية

تسمى التقدمات النباتية 'مِنحاه' (لفظ معناه 'منحة' على الأرجح). والطقـس كمـا ورد فى اللاويين ٢ يفرق بين عدة أنواع من التقدمات. فأحدها من طحـين القمـح الخالص غير مخبوز ومخلوط بالزيت، وكانت تصحبه تقدمة بخور: تُحرق حفنـة مـن

الطحين وكل البخور فوق المذبح، وبقية الطحين يعطى للكهنة (اللاويين ٢: ١-٢ و٦: ٧-١١ و٧: ١٠). وهناك نوع آخر من التقدمات من الخليط نفسه من الطحين ولكنه مخبوز على صينية أو فى قالب؛ فكان يُحرق بعضه وتعطى البقية للكهنة (اللاويين ٢: ٤-١٠ و٧: ٩). ولا بد لهاتين التقدمتين أن تكونا غير مخمرتين ومضافًا إليهما الملح (اللاويين ٢: ١١-١٣). وهناك نوع ثالث مماثل من التقدمات ورد حكمه فى اللاويين ٢: ١٤-١٦ وهو تقدمة الباكورة أو الفريك أو الخبز ومعها تقدمة من الزيت والبخور، وتعامل معاملة الـ 'مِنحاه'، فيتم حرق بعضها فوق المذبح.

والجزء الذى يحرق فوق المذبح فى كل هذه التقدمات يسمى 'ازكَرَه'. والمعنى الدقيق لهذا اللفظ غير معروف؛ وقد يعنى «تذكار» لأن القربان يذكّر الرب بمن قدمه، أو «رهن» لأن القليل منه الذى يقدم للرب يذكره بالتقدمة كاملةً ويمثلها كلها.

وفى بعض الحالات تقدَّم الـ 'مِنحاه' وحدها؛ ففى التقدمة اليومية لكبير الكهنة (وتحرق كلها لأن الكاهن لا يجور أن يعطِى ويأخذ التقدمة نفسها، اللاويين ٦: ١٣-١٦). كما أن الـ 'مِنحاه' دون غيرها يجوز تقديمها باسم الفقير، وهنا تحل محل قربان الخطيئة (اللاويين ٥: ١١-١٣)؛ والـ 'مِنحاه' دون غيرها يجوز تقديمها «تَقْدِمَةُ غَيْرَةٍ» (العدد ٥: ١٥)؛ وفى كل هذه الحالات لا يستعمل زيت أو بخور. ومع ذلك فالأغلب أن تقدم الـ 'مِنحاه' ومعها قربان يسفك فيه دم، أى محرقة أو قربان عشاء ربانى، وكانت تصحبها سكيبة نبيذ (انظر الخروج ٢٩: ٤٠ واللاويين ٢٣: ١٣ والعدد ١٥: ١-١٢).

٥. خبز التقدمة

فيما يشبه التقدمات التى تناولنا منذ قليل هناك خبز التقدمة ويسمى بالعبرية 'لِحِم هاپانيم' («خبز وجه» [الرب]، أو «خبز الحضور») أو 'لِحِم هامّأريكِت' (خبز التقدمة). وفى اللاويين ٢٤: ٥-٩ نجد اثنى عشر رغيفًا من طحين قمح صافٍ توضع فى صفين على مائدة أمام قدس الأقداس؛ وهذه المائدة تتجدد كل سبت. وترمز للعهد بين الأسباط الاثنى عشر ويهوه. وكانت هذه الأرغفة يتناولها الكهنة فى آخر الأسبوع ولكنها لا توضع على المذبح. ومع ذلك كان البخور يوضع على طول كل صف من الأرغفة كـ 'أزكّراه' ويحرق (على مذبح البخور) مع تغيير الأرغفة. ووضع البخور بهذه الصورة يبرر اعتبارنا الأرغفة شيئًا من قبيل التقدمة القربانية. ويشبّه حزقيال نفسه المائدة التى توضع عليها بالمذبح (حزقيال ٤١: ٢١-٢٢). ويرد وصف هذه المائدة كجزء من أثاث خيمة الصحراء (الخروج ٢٥: ٢٣-٣٠).

٦. تقدمات البخور

تحدثنا فى الفصل السابق عن مذبح البخور، وفى هذا الفصل أشرنا فى مواضع متفرقة إلى تقدمات البخور مع التقدمات النباتية. ولفظ 'قْطوريت' العبرى يعنى «متبخر» ويطلق على أى قربان يحرق فوق مذبح (صموئيل الأول ٢: ٢٨ وأشعياء ١: ١٣)؛ وينطبق بلغة الطقوس الدينية على تقدمات البخور، والعبارة الكاملة 'قْطوريت سَمّيم' وترد مرارًا فى النصوص الكهنوتية. وما البخور (لْبونا) إلا عنصر واحد فى التقدمة، ويقدم الخروج ٣٠: ٣٤-٣٨ وصفة للبخور المستعمل فى العبادات: فيحوى كميات متساوية من الميعة والجزع (يستخرج من محارة معينة) والجلبينة والبخور. وتحتوى كتابات الأحبار على وصفة لخلطة أعقد يستعمل فيها ما لا يقل عن ستة

عشر مكونًا؛ وربما كانت هذه الوصفة تستعمل فى القرون الأخيرة من عمر الهيكل الثانى. ولا غرو أن نجد خليطًا من النباتات العطرية كهذا؛ إذ يتكرر ذكرها فى نقوش جنوب الجزيرة العربية. وكانت تستورد إلى فلسطين من الخارج، وكانت تستعمل فى العبادات والطقوس طلبًا للصفاء. والحقيقة أن استعمالها شاع فى كافة ديانات الشرق كما سنرى فيما بعد.

فى تقدمات البخور كانت قطع من الفحم تؤخذ من مذبح المحرقات بجاروف ثم ينثر الخليط على الجمرات المتقدة ويلقى محتوى الجاروف على مذبح البخور أمام قدس الأقداس. وكانت هذه التقدمة تقدم كل صباح وكل مساء (الخروج ٣٠: ٧-٨) ولا يقوم بها إلا كاهن (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-١٨ ولوقا ١: ٩). كما يؤدى الطقس فى يوم الغفران، وفيه تؤخذ المبخرة نفسها إلى داخل قدس الأقداس (اللاويين ١٦: ١٢-١٣). وباستثناء هذه الحالات التى يمثل تقديم البخور فيها طقسًا خاصًا فى العبادات لم يكن البخور يستعمل فى الهيكل الثانى إلا مع 'مِنحاه' وفيما يتصل بخبز التقدمة؛ وفى هاتين الحالتين كان يستعمل وحده غير مخلوط بأية مواد أخرى.

الفصل الحادى عشر

تاريخ القربان عند بنى إسرائيل

الطقوس القربانية التى درسنا فى الفصل السابق كانت تلك التى اتبعت فى الهيكل الثانى بعد السبى. ويفترض فى النسخة النهائية من التوراة أن الطقوس الدينية كانت تمارس دائمًا بهذه الصورة منذ أن استن موسى طقوس بنى إسرائيل فى الصحراء. ومع ذلك يقسم نقاد الأدب التوراة إلى وثائق مختلفة عدة. وبتحديد تواريخ هذه الوثائق أعادوا تصور تاريخ للقرابين يختلف تمامًا عما سلم به آخر منقحى أسفار موسى الخمسة. ونبدأ الآن فى درس هذا التصور.

١. النظرية النقدية

كانت توفيقية فلهاوزن القوية التى كان لها أثر كبير على الشروح ولا يزال تقسم تاريخ القرابين عند بنى إسرائيل إلى ثلاثة عصور. فى العصر الأول وحتى إصلاحات يوشيا فى سنة ٦٢١ ق. م. لم يكن البشر يهتمون كثيرًا بالطقوس؛ فكان همهم الأول ينصرف إلى معرفة من يقدمون له قرابينهم لا كيف يقدمونها. فلم يكن للطقوس المتبعة فى القرابين أهمية إذا وجهت التقدمة ليهوه وتقبلها. وفى ذاك العصر لم يكن هناك سوى نوعين من القرابين: المحرقة والعشاء الربانى، وكان الأخير الأكثر شيوعًا. وهذا هو الوضع كما نجده فى الأجزاء القديمة من الأسفار

التاريخية وعند أنبياء القرنين الثامن والسابع وفى الفقرات اليهوية والإلوهيمية من التوراة.

ومع إصلاحات يوشيا بدأ عصر جديد. ولم تتغير طقوس القرابين إلا فى نقطة جوهرية واحدة هى أن كافة القرابين أصبحت تقدم فى هيكل أورشليم. ومن الواضح أن هذا التشريع الجديد جر فى أثره توحيدًا للطقوس، وكان خطوة حاسمة نحو تنسيق مختلف الأعراف التى سادت من قبل فى المرتفعات وفى مختلف المقادس بأنحاء الأقاليم، وهو وضع تعكسه التثنية.

ومنذ بداية السبى ظهرت اتجاهات جديدة كان من بينها الاهتمام بالطقوس. ويتضح ذلك فى وصف حزقيال الطقوس المتبعة بعد إحياء العبادات وفى إلحاحه على فكرة التكفير. وقدم حزقيال قربانين لم يرد لهما ذكر فى النصوص السابقة عليه وهما قربان الخطيئة وقربان العوض. ومرت هذه الاتجاهات بالعديد من التطورات وأدت فى النهاية إلى ظهور النسخة النهائية من التشريع الكهنوتى الذى يضم كل النصوص التى تشير إلى العبادات القربانية. واتخذ الطقس شكله النهائى المحدد فى عصر عزرا، وظل تشريع الطقوس هذا متبعًا حتى دمار الهيكل.

٢. اعتبارات عامة

قدمنا النظرية فى خطوطها العريضة، إلا أن فلهاوزن نفسه أبدى عليها بعض التحفظات وأكدها من تبعوه. ومنذ أن وضعت النظرية ازداد استعداد النقاد للإقرار بأن تشريع الطقوس المتأخر يتضمن بعض العناصر القديمة، إلا أن هذه العناصر فى زعمهم اندمجت فى نسق جديد. وحدث هذا التغيير فى رأيهم إبان السبى وتمثل فى دمج المفاهيم الواردة فى التثنية مع تلك الواردة فى حزقيال والتشريع

الكهنوتى، وهنا تكمن نقطة الضعف الجوهرية التى تعتور النسق التطورى. فلا شك أن مركزية العبادات عجلت بتوحيد الطقوس، إلا أنه لا مجال للاستعانة بالتثنية فى إعادة تصور الطقس كما كان متبعًا فى الهيكل فى سنوات ما بعد إصلاحات يوشيا، لأن التثنية ليس بها تشريع عن القرابين. ولا يرد بها ذكر للقرابين إلا عرضًا وإلا فيما يتصل بالموضوعين المتصلين اللذين يحتلان منها مكان القلب وهما التشريع الذى يقضى بوجود مقدِس واحد (التثنية ١٢) وتشريع حقوق الكهنة (التثنية ١٨). ومن التسميات الدينية التى تناولنا فى الفصل السابق لا يرد بالتثنية سوى 'زِبَح' و 'عُلاه' و 'نْداباه' و 'نِدِر' ولا تفرق بين الـ 'حطّات' والـ 'أشَم' (وهو الباعث الأساسى لاعتبار هذين القربانين من اختراع حزقيال)؛ لكن التثنية لا يرد بها أيضًا أى ذكر للتقدمات أو البخور أو خبز التقدمة، وهذه أشياء لا شك كانت موجودة فى عبادات ما قبل السبى. من ثم فالصورة فى التثنية غير مكتملة. وكل شىء فى قصة الإصلاحات أيضًا ينم عن استمرار سريان الطقس الذى كان متبعًا من قبل، بعد أن أصبح الهيكل المقدِس الوحيد الشرعى لأن الكهنة دون غيرهم (انظر الملوك الثانى ٢٣: ٩) كانوا يتولون المناصب به. وتشريع الطقوس المتبع فى هيكل ما قبل السبى ينبغى أن نتحراه لا فى التثنية، بل فى «تشريع القداسة» (اللاويين ١٧-٢٦) الذى قد ترجع أحكامه الأساسية إلى آخر سنوات عصر المملكة. من ثم يتضح أن الطقس الوارد فى اللاويين متصل بفكر حزقيال ويسد الفجوة بين هذا النبى وعصر ما قبل السبى، أى يرجع إلى السنوات التى شهدت طفرة فى تاريخ القربان حسب رؤية مدرسة فلهاوزن. ومع ذلك «فتشريع القداسة» كالتثنية لا يتضمن مجموعة حقيقية من التشريعات القربانية ولكنه يشتمل بالفعل على أحكام تتعلق

بالمحرقات وبأنواع مختلفة من قرابين العشاء الربانى (اللاويين ١٧: ١-١٢ و١٩: ٥-٨ و٢٢: ١٨-٢٥، ٢٩-٣٠) فيما يتفق إلى حد بعيد مع التشريع القربانى للهيكل الثانى. وفيما يتصل بمسألة قرابين التكفير المختلَف فيها فإن «تشريع القداسة» يضم أكثر النصوص صراحةً (اللاويين ١٧: ١١)، وقربان الـ 'أشَم' يرد فى اللاويين ١٩: ٢٠-٢٢. ونحن على استعداد للإقرار بأن نسخة جديدة من «تشريع القداسة» دوِّن إبان السبى وأن هناك إضافات أدخلت عليه بعد ذلك أيضًا، ولكن ليس من أصول البحث العلمى أن نرفض الفقرات التى أشرنا إليها منذ قليل باعتبارها من عمل أحد المنقحين لمجرد أن ليس لها ما يوازيها فى التثنية ولمجرد أنها تتفق وما ورد فى حزقيال! هذا أمر لا سبيل إليه إلا إذا سلمنا بنظرية ما عن تاريخ القربان، ولابد من إثبات النظرية أولاً.

تبقى هناك حقيقة فحواها أن الشاهد المستمد من «تشريع القداسة» ليس موضع إجماع، وبالتالى فعلينا أن نتحرى كم الحقائق فى نظرية مدرسة فلهاوزن. لذلك سنتناول تساؤلين أولهما: إلى أى مدى ورد ذكر أنماط القربان المتبعة فى الهيكل الثانى فى الأسفار التاريخية وعند أنبياء ما قبل السبى وفى مواريث التوراة المعترف بقدمها؛ وهو سؤال سيشكل موضوع الفصل الحالى. وسنتساءل بعد ذلك عما إذا كان جيران بنى إسرائيل يمارسون هذه الأنماط نفسها من القرابين فى العصور القديمة؛ وإن صح ذلك سيتحتم علينا حينئذ أن نتحرى ما إذا كان بنو إسرائيل استعاروا طقوسهم من هذه الشعوب المجاورة، وإن كان، ففى أى عصر؟ أو هل يمكن تفسير أوجه التشابه بوحدةِ الأصل العرقى ووحدة تاريخ بنى إسرائيل وجيرانهم؟ وهذا السؤال سيكون موضوع الفصل التالى.

٣. المحرقات وقرابين العشاء الربانى

من النصوص التاريخية الأولى وإلى سفر التثنية هناك خط متصل من الشواهد يبين أن هذين النوعين من القربان كانا يمارسان عند بنى إسرائيل. وسنقتصر هنا على أقدم الشواهد.

فى عصر القضاة قدم جدعون محرقة (عُلاه: القضاة ٦: ٢٦، ٢٨). والرواية الثانية الخاصة بقربان جدعون (القضاة ٦: ١٨-٢٢) ليست على القدر نفسه من الوضوح، إلا أن التفسير الواضح لذلك أن جدعون لم يتعرف على ملاك يهوه فى بادئ الأمر وبالتالى يعد وليمة له كضيف؛ فتتحول هذه الوليمة إلى محرقة بنار تنبثق من الصخرة. وهناك قصة مماثلة ولو أنها أكثر مباشرة عن محرقة يقدمها منوّح أبو شمشون (القضاة ١٣: ١٥-٢٠). ثم يذكر الكتاب المقدس محرقة تقدم لدى إعادة التابوت من أرض الفلسطينيين (صموئيل الأول ٦: ١٤) ومحرقات صموئيل (صموئيل الأول ٧: ٩ و١٠: ٨) وشاول (صموئيل الأول ١٣: ٩ وما بعدها) وداود (صموئيل الثانى ٦: ١٧ وما بعدها) وسليمان قبل بناء الهيكل وبعده (الملوك الأول ٣: ٤ و٩: ٢٥) وفى حقبة لاحقة وخارج أورشليم قربان إيليا على الكرمل (الملوك الأول ١٨: ٣٨). والذبائح المقدمة فى هذه المناسبات من صغار الماشية كما ورد فى اللاويين. والسمة المميزة للمحرقة كما ورد فى اللاويين متوفرة فى كل حالة ألا وهى أن كل شىء يحرق على المذبح. وقربانا جدعون ومنوَّح استثناء من ذلك، وفيما عداهما لا يقدم الكتاب المقدس أية تفاصيل عن الطقس الذى كان يتبع؛ إذ لم تكن سنن القربان تهم واضعى الأسفار التاريخية. ومع ذلك فهناك نقطة اختلاف بين العرف القديم واللاويين؛ ففى العصور القديمة يبدو أن الأضحية كانت تذبح

ـوق المـــذبح (انظــر قربــان إبــراهيم: التكــوين ٢٢: ٩-١٠ وقــصة الحــرب على ـلسطينيين: صموئيل الأول ١٤: ٣٣-٣٤). أما فى قربان الكرمل فقطّع الثور قبـل ـمعه على الخشبة التى نصبت فوق المذبح (الملوك الأول ١٨: ٢٣، ٣٣).

ويتكرر ذكر قربان العشاء الربانى فى النصوص القديمة أكثر من ذكـر المحرقـة. ـسمى 'زِبَح' فى فقرات عدة مـن الأسـفار التاريخيـة (يـشوع ٢٢: ٢٦ ومـا بعـدها ـموئيل الأول ١: ٢١ و٢: ١٣، ١٩ و٣: ١٤ و٦: ١٥ وصـموئيل الثـانى ١٥: ١٢ والملـوك ـأول ٨: ٦٢ و١٢: ٢٧ والملوك الثانى ٥: ١٧ و١٠: ٢٤ إلخ) وفى مجمـوعات التـشريعات ـديمة بالتوراة (الخروج ٢٣: ١٨ و٣٤: ١٥، ٢٥). كما يـشار إليـه بـصورة متكـررة ـم 'شْلاميم' فى الأسفار التاريخية (القضاة ٢٠: ٢٦ و٢١: ٤ وصـموئيل الأول ١٣: ٩ ـموئيل الثانى ٦: ١٧، ١٨ و٢٤: ٢٥ والملوك الأول ٣: ١٥ و٩: ٢٥ والملـوك الثـانى ١٦: ـ)، وفى المواضع القديمة من التوراة (الخـروج ٢٠: ٢٤ و٣٢: ٦، إلـخ) وفى حزقيـال ـ٤: ٢٧ و٤٥: ١٥، ١٧ و٤٦: ١٢). ولا يرد بصيغة المفـرد (شِـلِم) إلا مـرة واحـدة فى موس ٥: ٢٢. أما 'زِبَح شْلاميم' التى تتكـرر فى الكتابـات الكهنوتيـة فنـادرًا مـا ـالعنا خارجها، وفى الخروج ٢٤: ٥ وصـموئيل الأول ١١: ١٥ وانظـر يـشوع ٢٢: ٢٧ ـالعنا عبارة 'زْباحيم شْلاميم' وهما لفظـان متعارضـان أو لعـل أحـدهما يفـسر ـخر.

هاتان التسميتان قديمتان ولا يبدو أنهما تشيران إلى طريقتين مختلفتين لتقـديم ـربان. فإحداهما تصف القربان بالإشارة إلى طقوسه الخارجية، فهـو «ذبيحـة» أو ـضحية» (زِبَح)، وتصفه الأخرى بالإشارة إلى النية التى يقـدم بهـا، وهنـا تتبـاين ـراء، إلا أن الأرجح أن الـ 'شْلاميم' يشير ضمنًا إلى مفهوم جزية تقدم للإله لـكى

يبقى على صِلاته الطيبة بعبده أو يجددها (انظر لفظى 'شِلّيم' و 'شِلّوم' بمعنى «جزاء» ولفظ 'شلم' الأوجاريتى الذى يرد بمعنى الهدايا التى ترسل كوعد بالسلم).

وكالقربان الذى يرد وصفه فى اللاويين كان قربان العشاء الربانى فى القدم قربان بهجة يشارك فيه الكاهن والفرد (أو الناس) الذى يقدمه بتناول جزء منه فيما بعد؛ أما الدم فكان يرش والشحم يحرق على المذبح (صموئيل الأول ٢: ١٥-١٦). وليس هناك إلا أقل القليل من المعلومات عن الطقس الذى كان يتبع، ولكننا نعرف أن تفاصيل الطقس كانت تتفاوت إلى حد ما إلى ما بعد السبى. وإذا كان تصحيح صموئيل الأول ٩: ٢٤ الذى يحظى بقبول عام يمثل القراءة الأصلية (وهذا أمر غير مؤكد) فإن شحم لية الخروف كان يأكله المؤمنون، بينما كان يقدم للإله فى طقس اللاويين ٣: ٩ و٧: ٣. وتطورت حقوق الكهنة أيضًا؛ ففى القدم وفى شيلوه على الأقل كان الكاهن يضرب منشلة فى اللحم وهو يغلى فى القدر وما يخرج يكون من نصيبه (صموئيل الأول ٢: ١٣-١٤). وفى التثنية كان يحصل على الكتف والفكين والمعدة (التثنية ١٨: ٣)، وفى اللاويين كان يحق له الصدر والساق اليمنى قبل طهيهما (اللاويين ٧: ٣٤).

وتفترض قصص التوراة وتشريعاتها أن بنى إسرائيل كانوا يقدمون محرقات وقرابين عشاء ربانى وهم بعد فى الصحراء قبل أن يستقروا فى كنعان. ويبدو أن عاموس ٥: ٢٥ يناقض ذلك: «هَلْ قَدَّمْتُمْ لِي ذَبَائِحَ وَتَقْدِمَاتٍ فِي الْبَرِّيَّةِ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ؟» ويبدو أن إرمياء أيضًا يتفق مع عاموس: «لأَنِّي لَمْ أُكَلِّمْ آبَاءَكُمْ وَلاَ أَوْصَيْتُهُمْ يَوْمَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ جِهَةِ مُحْرَقَةٍ وَذَبِيحَةٍ» (٧: ٢٢). وهذان النصان صريحان تمامًا، ولكن نظرًا لأنهما غير مشروطين بهذه الصورة فلا ينبغى

ن يؤخذا حرفيًا. ففى التوراة روايات قديمة عن القرابين فى التيه (كالخروج ٣: ١٨
٥: ٣، ٨، ١٧ و١٠: ٢٥ و١٨: ١٢ و٣٢: ٦، ٨)؛ ولابد أن كلاً من عاموس وإرمياء كان
ى علم بهذه الروايات اليهوى منها والإلوهيمى على السواء ولم يجحدها رسميًا.
ما كانا على علم بتشريعى العهد اليهوى والإلوهيمى وكلاهما يتناولان القرابين
الخروج ٢٠: ٢٤ و٢٣: ١٨ و٣٤: ٢٥)، ولابد أنهما كانا كمعاصريهما يعتبران هذين
تشريعين ضمن الوصايا المتوارثة من عهد موسى؛ وأخيرًا كان إرمياء على علم
التثنية ١٢: ٦-١٤ وكان يعتبرها من تشريعات موسى. وكان هذان النبيان يعتبران
فصح مؤسسة ترجع إلى عهد الخروج. إذن فلابد من وجود تفسير للنصين المشار
يهما فى بداية هذه الفقرة. ولا سبيل لانتزاع كلمات عاموس وإرمياء فيهما من
سياقهما المباشر، فهى تشكل جزءًا من وحى لا يدين الشعيرة نفسها بل يدين
لعبادات الظاهرية والمادية التى يمارس معاصروهما. فالرب يطالب أولاً وقبل كل
شىء بتدين باطنى؛ إنه يطلب من البشر أن «يسمعوا صوته» (إرمياء ٧: ٢٣) وأن
يتحروا «الحق والبر» (عاموس ٥: ٢٤). وهو مبدأ أُدرك فى التيه كما ورد عند هذين
لنبيين (إرمياء ٢: ٢ وعاموس ٢: ١٠)، ويعودان إليه هنا ويقولان إن سلوكيات
لناس فى الصحراء لم تكن كما هى اليوم، ولكى يزيدا من أثر دعوتهما يعبران عنها
دون قيود: ففى الصحراء لم يكن بنو إسرائيل يقدمون قرابين ولم يطالبهم الرب
بذلك. وكان حرى بهما أن يضيفا «قرابين كتلك التى تقدمون»، ولكنهما كانا
واعظين لا باحثين من القرن العشرين يكتبان تاريخًا لقرابين بنى إسرائيل. (وهو
لمبدأ نفسه الذى يحظى بقبول عام عند الحديث عن مؤلفين كهنوتيين إذ كانوا

ينظرون إلى نظام الطقوس فى الهيكل فى عصرهم وينسبونه لعصر الصحراء، ومع ذلك لم يدعِ أحد أنهم كانوا يدونون تاريخًا نقديًا لقرابين بنى إسرائيل.)

ونكتفى بذلك عن موقف كل من عاموس وإرمياء. والآن إذا نظرنا إلى الشواهد من منظور النقد الأدبى الحديث ونحينا جانبًا كل الفقرات الواردة فى الوثائق الكهنوتية باعتبارها نصوصًا متأخرة وأرجعنا تشريعات العهد اليهوية والإلوهيمية إلى الحقبة التى بدأ فيها بنو إسرائيل فى الاستقرار بكنعان وعدنا بالتثنية إلى أواخر عصر المملكة فلابد أن نقر بعدم توافر معلومات عن الشعائر القربانية فى التيه. ومن بين النصوص القديمة المشار إليها منذ قليل نجد أن الخروج ١-١٠ يتحدث عن القرابين التى شُرِع تقديمها لا تلك التى تقدم بالفعل، وهى ذريعة لإقناع الفرعون بالسماح لبنى إسرائيل بالخروج من مصر؛ وفى الخروج ١٨: ١٢ نجد أن يثرو الذى يقدم القربان وهو ليس من بنى إسرائيل؛ وفى العدد ٢٢: ٤٠ و٢٣: ١ وما بعدها و١٤ وما بعدها. و٢٩ نجد أن بالاق وهو أجنبى أيضًا هو الذى يقدم القربان. وكانت القرابين المشار إليها فى الخروج ٣٢: ٦، ٨ تقدم للعجل الذهبى، وهى محرمة فى النسخة الحالية من النص. ولا يبقى إلا الفصح إلا أنه نوع استثنائى من القربان كل شىء فيه يتم بعيدًا عن أى مذبح. ويجب أن نقر أن بنى إسرائيل عندما كانوا أشباه بدو كانوا يذبحون الحيوانات كقرابين، وهى عادة رعوية، وهناك شاهد على قرابين كهذه بالجزيرة العربية فى عصور موغلة فى القدم. ولكن لا سبيل لأن نعرف كنه الطقوس التى اتبع بنو إسرائيل فى تلك العصور القديمة.

٤. قرابين التكفير

تقر المدرسة النقدية بأن المحرقات وقرابين العشاء الربانى على الأقـل كانـت تقـدم منذ عصر الاستقرار بكنعان؛ ولكنها تزعم أن قربان الخطيئـة (حَطّـات) وقربـان التعوض (أشَم) لم يعرفا قبل السبى وأول ذكر لهما ورد فى حزقيـال حيـث يـشير إلى كليهمـا مـرات عـدة (حزقيـال ٤٠: ٣٩ و٤٢: ١٣ و٤٤: ٢٩ و٤٦: ٢٠) ويـورد بعـض التفاصيل عن القربان المسمى 'حَطّات' (حزقيال ٤٥: ١٩-٢٠، ٢٣).

على أى من المستبعد أن نجد أنواعًا جديدة من القربان لا سابقة لها واسـتحدثت بان السبى، حيث لم تكن ثمة عبادات خارجية من أى نـوع. ثانيًـا، مـن المهـم أن نشير إلى أن حزقيال لا يفسر ما يقصد بـ 'حَطّـات' و 'أشَـم'؛ أى أنـه يفـترض أن التسميتين غنيتان عن التعريف. ثالثًا يزدحم الطقس الوارد فى اللاويـين بالألغـاز حين يصف هذه القرابين وما يميز كلاً منها عن الآخر. وأفضل تفسير لهذا اللـبس أن مؤلفى هذا الطقس يلملمون شتات عناصر قديمة لا يدركون معناهـا على وجـه الدقة. رابعًا، لو كان «تشريع القداسة» بسفر اللاويين أقدم من سـفر حزقيـال كمـا سبق الزعم فإن فقرات اللاويين ١٩: ٢٠-٢٢ توحى بأن قربان الـ 'أشَم' على الأقل كان معروفًا فى آخر سنوات عصر المملكة. كما يمكن أن نلجأ إلى وثيقتين أخريين أقدم منًا إلا أن قيمتهما مشكوك فيها.

فى الفقرة التى تتضمن أحكام يوآش عن الهيكل ورد فى الملـوك الثـانى ١٢: ١٦ أن «فِضَّةُ ذَبِيحَةِ الـ 'أشَم'وَفِضَّةُ ذَبِيحَةِ «الخَطِيَّةِ» (بصيغة المفرد فى النص اليونـانى) لَـمْ تُدْخَلْ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ، بَلْ كَانَتْ لِلْكَهَنَةِ». ويصعب تحديـد مـا إذا كان هـذا النـص يشير إلى آثام مماثلة لتلك التى كانت قرابين الـ 'أشَم' والـ 'حَطّات' تكفـر عنهـا أم

إلى الضرائب الواجب سدادها مع هذه القرابين أم إلى المال الذى يمكن الاستعاضة به عن القرابين. على أى فمما يذكر أن هذا المال كان يسدد للكاهن كلحم الذبائح التى تقدم فى قرابين الخطيئة هذه بمقتضى طقس اللاويين؛ والتسميات الواردة هنا بسفر الملوك لا شك تسميات فنية من معجم الطقوس الدينية. وليس من المألوف فى تطور العبادات أن تتغير عادة دفع مال ويستبدل بها تقديم ذبيحة؛ بل العكس. من ثم فهذا النص فى سفر الملوك يشير ضمنًا إلى أن القرابين نفسها ذات أصول قديمة. (لو كان النص يشير إلى مال يدفع بالإضافة إلى القرابين كما فى تشريعات اللاويين ٥: ١٤-١٦ والعدد ٥: ٨ فمن الواضح أنه يفترض أن القرابين نفسها كانت تقدم.)

ونص هوشع ٤: ٨ لا يقل صعوبة: «٨يَأْكُلُونَ خَطِيَّةَ (حَطّات) شَعْبِي وَإِلَى إِثْمِهِمْ (أوون) يَحْمِلُونَ نُفُوسَهُمْ». وهناك ما يغرى بأخذ هذه الفقرة بمعنى أن الكهنة يأكلون «خطيَّة» الشعب لأنهم يتلقون كل اللحم الذى يقدم فِي قربان «خطية». إلا أن التسمية الموازية «شر» (أوون) ليست لفظًا معناه قربان، ما يبرر إيجاد تفسير آخر مختلف: فالكهنة والشعب يمارسون شعيرة غير مقبولة عند الرب (انظر السياق المباشر: هوشع ٤: ٤-٧، ١٢-١٣)، وكل القرابين التى يأكلها الكهنة «خطية» و «شر». ومع ذلك فإيراد لفظ 'أوون' (شر) هنا قد لا يكون إلا لإيجاد نوع من التوازى؛ ولفظ 'حَطّات' مجرد تسمية فنية بمعنى قربان عن خطيئة.

إذن فهناك آراء عدة متقاربة يمكن بمقتضاها الإقرار بأن قرابين التكفير كانت موجودة فى عصر المملكة؛ ولكن لابد من التسليم بأنها كانت أقل شيوعًا من المحرقة أو قربان العشاء الربانى.

٥. التقدمات النباتية وتقدمات البخور

يشير لفظ مِنحاه فى معجم ألفاظ الطقوس فى حزقيال والتوراة دائمًا إلى التقدمات النباتية كتمييز لها عن القرابين التى يراق فيها الدم. ومن الشائع أن هذه التسمية فى نصوص ما قبل السبى تطلق على كافة أنواع القربان دون تفرقة بما فى ذلك القرابين التى يسفك فيها الدم. وهى مقولة تفتقر إلى الدقة؛ فحين ترد الـ 'مِنحاه' مع الـ 'زِبَح' فى صموئيل الأول ٢: ٢٩ و٣: ١٤ وأشعياء ١٩: ٢١ ومع الـ عُلاه فى إرمياء ١٤: ١٢ والمزامير ٢٠: ٤ ومع الـ 'شِلِم' فى عاموس ٥: ٢٢ فلابد أن تحمل معنى أكثر تحديدًا هو تقدمة نباتية. وهناك نصوص أخرى يستحيل فيها تحديد ما إذا كانت تشير إلى تقدمة حيوانية أم نباتية. وأخيرًا هناك بضع نصوص تشير إلى قربان حيوانى (صموئيل الأول ٢: ١٧ و٢٦: ١٩) لكن السبب أن الـ 'مِنحاه' ترد حينئذ بمعناها العام: «منحة» (أو «تقدمة») وهو معنى ينطبق على كل قربان.

سبق أن أشرنا إلى أن خبز التقدمة كان أشبه بالتقدمات النباتية، وأرغفة الخبز هذه يرد ذكرها فى قصة قديمة وردت فى صموئيل الأول ٢١: ٣-٧. ويقابله الخبز «الدنيوى»، ويسمى «خبز وجه [يهوه] المقدَّس»؛ وكانا يوضعان بانتظام «قدام يهوه». وقد يرد لفظ 'قْطوريت' (متبخر) بمعنى عام يصدق على أى قربان يحرق على المذبح؛ وربما كان هذا المعنى المقصود فى صموئيل الأول ٢: ٢٨ وأشعياء ١: ١٣، والفعل المشابه فى الملوك الثانى ١٦: ١٣، ١٥ معناه المؤكد «ذبح الحيوانات». والمعنى الخاص لـ «تقدمات العطور» وهو معنى 'قْطوريت' و 'قْطوريت شَميم' فى الكتابات الكهنوتية لا وجود له فى أى نص من نصوص ما قبل السبى. لذا ذهب البعض إلى أن هذه العادة لم يكن لها وجود قبل السبى.

ومع ذلك فهناك ما يدل على وجود طقس موازٍ فى بعض النصوص القديمة، فهناك تقدمة البخور (لبوناه) المذكورة فى إرمياء ٦: ٢٠ و١٧: ٢٦ (مشكوك فى صِدقها) وفى ٤٥: ٥. وسبق أن بينا أن هيكل سليمان كان به مذبح لهذه التقدمات. وفى الملوك الأول ٣: ٣ يدين الناسخ التثنوى إحدى الشعائر باعتبارها غير شرعية لمجرد أنها تمارس خارج الهيكل؛ ويصف هذه الشعيرة مستعملاً فعلين: «بخَّرَ» و «ذَبَحَ»؛ والأرجح أن يشير الفعل الأول إلى تقدمات البخور والأخير إلى القرابين الحيوانية (انظر الملوك الأول ١١: ٨).

وهناك كشف حديث يؤكد ذلك؛ ففى بيت إيل عثر على ختم من جنوب الجزيرة العربية، وربما كان هذا الختم يستعمل لوضع علامة مميزة لأحمال البخور التى كانت تستورد لتستعمل فى مقدِسها. ونكرر أن برديات فيلة تنص على أن اليهود كانوا يقدمون قرابين حيوانية ونباتية وقرابين بخور فى هيكل فيلة (بنى قبل ٥٢٥ ق. م)؛ وكانوا يتبعون عادات نشأت فى آخر عصر المملكة.

لا شك أن عادة التقرب بالبخور عرفت عند بنى إسرائيل منذ القدم؛ وكانت من عادات شعوب أخرى أيضًا لا سيما المصريين؛ إلا أن الطقوس تغيرت بمرور الزمن. وربما كان يستعان فى ذلك بمباخر متنقلة؛ وربما كانت هناك إشارة لها فى بعض قصص التيه (اللاويين ١٠: ١ وما بعدها والعدد ١٦: ١ وما بعدها) وفى أدوات كالجاروف (مَحطاه) والمجرفة (كَف) استعملت فيما بعد فى رفع جمرات الفحم والعطور إلى المذبح. وهذا المذبح ورد ذكره لأول مرة كما سبقت الإشارة فى هيكل سليمان، وكشفت الحفائر عن مذابح ترجع إلى الحقبة نفسها. ويبدو أن البخور الخالص ظل يستعمل لمدة طويلة دون إضافة أية نباتات عطرية أخرى، وسرت هذه

العادة فى طقوس الـ 'مِنحاه' (اللاويين ٢: ١ وما بعدها) والبواكير (اللاويين ٢: ١٥) وخبز التقدمةِ (اللاويين ٢٤: ٧) وثلاثتها طقوس قديمة. وفى تقدمات البخور الخاصة التى استحدثت بعد السبى بدأ استعمال الخليط المنصوص عليه فى الخروج ٣٠: ٣٤-٣٨، وكان الطقس يعرف باسم 'قْطوريت شَميم' أى «تقدمة العطور» بصيغة الجمع.

٦. خاتمة

هناك إذن فى التقدمات العطرية والنباتية ومختلف أنواع القربان الحيوانى استمرارية حقيقية بين الشعيرة التى كانت تمارس فى عصر المملكة وتلك التى اتبعت بعد السبى؛ كما نجد مبادئ شعيرة ما بعد السبى فى عصر ما قبل السبى. ولكن كان هناك تطور ما؛ فقبل السبى كانت قرابين العشاء الربانى أكثر شيوعًا من المحرقات؛ أما بعده فصارت المحرقات أهم أنواع القربان. وبعد السبى تطورت القرابين الخاصة للتكفير عن الخطيئة خطوة أخرى، وفى النهاية نسبت إلى المحرقة نفسها قيمة تكفيرية (اللاويين ١: ٤). وكانت علاقة التقدمات النباتية بقرابين العشاء الربانى أكثر تحديدًا؛ وبالنسبة للتقدمات العطرية استُن خليط جديد وأعطى الطقس اسمًا جديدًا وبدأ العمل بطقس جديد للتقدمة. ولا غرابة فى ذلك؛ فالغريب ألا يتغير الطقس عبر قرون عدة تتبعنا خلالها تاريخه. إلا أن هذه التغيرات لا ينبغى أن تؤدى بنا إلى نسيان قدم الطقوس المتبعة فى قرابين بنى إسرائيل ووحدة جوهرها.

الفصل الثانى عشر

أصل طقوس بنى إسرائيل

استندنا فى الفصل السابق إلى الشواهد المستمدة من النصوص التوراتية فتوصلنا إلى أن الطقوس المتبعة فى قرابين بنى إسرائيل كانت من أصول قديمة. ويمكن تأكيد هذا الاستنتاج بمقارنة طقوس بنى إسرائيل بطقوس ديانات شرقية أخرى بها ممارسات مشابهة. إلا أن هذا التشابه يثير تساؤلاً آخر: هل أخذ بنو إسرائيل طقوسهم من الخلفية الحضارية للشعوب السامية المجاورة؟ علمًا بأن الصلات بالأمم الأخرى التى تنتمى إلى أعراق مختلفة أو إلى بلاد بعيدة كانت إما عرضية أو ثانوية.

١. القربان فى الرافدين

التسمية المألوفة للقربان فى الأكدية 'نِقو'؛ ولفظ 'زِبَح' العبرى يقابله فى الأكدية 'زيبو' ولكنه نادر التداول وربما كان مستعارًا من السامية الغربية. والمعنى الحرفى للفظ 'نِقو' «سكيبة» ماء أو نبيذ أو جعة أو غير ذلك مما يقدم مع القربان. وكان القربان أولاً وقبل كل شىء طعامًا يقدم لإله. وكان المذبح مائدة الإله وكان يوضع عليها كل لون من طعام يتناوله الناس من لحم (لحم البقر والغزلان ولا سيما الضأن) ودجاج وسمك وخضراوات وفواكه وحلوى ومشروبات وخبز بالطبع. وفى الطقوس أو فى أوصاف القرابين يصادفنا أحيانًا ذكر عشرين رغيفًا أو أربعة

وعشرين أو ستة وثلاثين (ترتبط الأرقام بنظام العد الستينى المعمول به عند أهل الرافدين). وكانت مائدة الإله تعد مرتين يوميًا (وأربع مرات فى أحدث الطقوس) وكان الكاهن يتولى إعداد الوليمة. وبجوار مائدة المذبح كانت هناك مبخرة تحرق بها الأخشاب والمواد العطرية لإدخال البهجة على الآلهة واجتذابها إلى الوليمة. وفى قصة الطوفان البابلية يقدم أوتناپشتيم وهو نوح البابلى قربانًا: «وضعتُ سبع مباخر ووضعت عليها القصب وخشب الأرز والآس؛ الآلهة شمت الرائحة، الآلهة شمت الرائحة المحببة، الآلهة تجمعت كالذباب حول المذبح».

ولم يكن دم الذبائح يستعمل فى الرافدين إلا بصورة ثانوية للغاية؛ وهناك شك فى أن يكون له أى استعمال فى الطقوس إذ ليس هناك أية إشارة صريحة لسكائب دم فى القرابين العادية. وكان هناك عامل يسمى «حامل السيف»، ولكن كان دوره يقتصر على ذبح الحيوان الذى يقدم لحمه للإله. وكان الطعام يقسم بين الآلهة والملك الكاهن ورجال الدين وعمال الهيكل، ونصيب كل منهم محدد فى نصوص طقسية. ومع ذلك فتسمية هذه القرابين «بقرابين توحد» يفتقر إلى الدقة، فلم يكن صاحب القربان يسترد شيئًا منه، بل كان القائمون على الشعيرة يأخذونه كله نصيبًا لهم. والنصوص الطقوسية لا تشير إلى مصير الطعام الذى يوضع على مائدة الإله، إلا أن التثنية ١٤: ١-٢٢ تقدم تفسيرًا هزليًا لاختفائه.

وفى القرابين العادية لم يكن أى جزء من الذبيحة يحرق على المذبح، ولم يكن لمبادئ قربان بنى إسرائيل أى المحرقة وقربان التوحد وجود فى الرافدين. ولم يرد ذكر عادات من هذا القبيل إلا فى مناسبات خاصة، فكان يتم إحراق حيوان كليًا أو جزئيًا فى بعض طقوس التطهير والتقديس والرقية، وكانت هذه الطقوس تشتمل

أحيانًا على مسح بالدم. وهذان الطقسان -أى حرق حيوان والمسح بدمه- دخيلان على طقوس الرافدين العادية وربما أخذا عن الشعوب السامية الغربية التى تتوافر الشواهد على وجودهما عندهم.

ولم تكن هناك قرابين تكفير أيضًا. وأقرب مثيل لها ما يعرف خطأ باسم «قربان البدل». فالآلهة قد تسعى للثأر، والأرواح الشريرة تسعى لإيذاء البشر؛ فكيف يتحاشى الإنسان ما قدر له من شر؟ كان أهل الرافدين يأخذون حيوانًا (من نوع مختلف عما يقدم للآلهة طعامًا) أو يصنعون نموذجًا لحيوان من البوص والطين، وهذا الحيوان أو النموذج كان الـ 'پوهو' أو الـ 'دينانو' أى «البديل» عن الإنسان الذى يقدمه. ثم يقوم الكاهن الذى يؤدى دور طارد الأرواح الشريرة بقتل الأضحية أو بتدمير النموذج أو تقطيع أوصاله بطريقة خاصة فيتحول غضب الآلهة أو الأرواح الشريرة إلى «البديل» فيشفى المريض ويزول الخطر. وهناك نص فى غاية الوضوح: «افتدى عمره بحمَل، افتدى رأس إنسان برأس حمَل، وقدم رقبة حمَل مقابل رقبة إنسان، أعطى صدر حمَل مقابل صدر إنسان». ويمكن اللجوء إلى الطقس نفسه لصد الشر. ففى إحدى المعاهدات الأشورية يؤكد العهد بذبح كبش تتلى عليه الكلمات التالية: «هذه ليست رأس كبش، بل رأس مَتيئيلو ورأس بنيه وأمرائه وشعبه وبلاده. وإذا أخطأ المذكور فى حق البنود [بنود المعاهدة] فلينخلع رأسه ... كما انخلع هذا الرأس. هذه ليست رِجل كبش، إنها رِجل المذكور ... إلخ».

وأخيرًا فعلينا أن نشير إلى عادة تعرف بـ «الملِك البديل» أو «البديل الملكى» لأن هناك نظريات طائشة عدة قامت عليها. وهى نظريات تقوم غالبًا على ترجمات خطأ لبعض النصوص وبالتالى فالطريقة التى يتم بها ربط النصوص تترك الكثير من

الفجوات. فيقال إنه فى كل سنة وفى عيد رأس السنة كان يُختار أحد الناس ليحل محل الملك ويُقتل. والغرض من هذا الطقس ضمان تجديد عمر الملك ورخاء البلاد. إلا أن تفسير النصوص بصورة أكثر تعقلاً يؤدى إلى نتيجة مغايرة؛ فلدى رؤية نُذر شر مستطير كخسوف القمر أو كسوف الشمس كان يؤتى ببديل يمارس كل سلطات الملك ظاهريًا لصد الخطر عن الملك الحقيقى واجتذاب الخطر إليه. وكانت الفترة الحرجة مدتها مئة يوم، وبعد انقضائها يبدأ الملك الحقيقى فى الحكم من جديد بالصورة المعتادة. ويعترف معظم الباحثين بأن البديل كان يقتل فى نهاية «عهده»، إلا أن النصوص لا تنص على ذلك صراحةً ، ولم يرد ذكر موت البديل إلا مرة واحدة وقد يرجع لأسباب طبيعية.

وسواء أكان البديل يقتل بعد انتهاء مهمته أم لم يكن فإن عادة إحلال بديل محل الملك لا يثبت وجود القربان البشرى فى الرافدين. كما أن الطقوس السحرية الخاصة بتحويل انتقام الآلهة إلى حيوان أو إلى نموذج لحيوان لا يسمى «قربان بدل». فلا مكان فيها لذلك الشعور الدينى الذى يسعى لتعويض الآلهة، ولا مجال لمقارنتها بقرابين التكفير عند بنى إسرائيل.

وفى الجيل الأخير ذهب بعض الباحثين إلى أن الطقس اليهودى المتأخر الذى نشأ إبان السبى تأثر بالطقس البابلى. وليس من المستبعد أن تكون بعض التسميات الثانوية ('تْنوفاه' و 'تْروماه') مستعارة من معجم ألفاظ التشريعات (ولكن ليس من معجم ألفاظ الطقوس) البابلية وأن تكون الإشارات العرضية إلى المذبح باعتباره «مائدة» (حزقيال ٤٤: ١٦ وملاخى ١: ٧، ١٢ وأشعياء ٦٥: ١١) تشير إلى مائدة آلهة زائفة، والإشارات الشائعة إلى «مائدة» خبز التقدمة تعكس معجم الألفاظ

الواردة فى العبادات البابلية (انظر دانيال ١٤: ١٢، ١٨)؛ إلا أن خبز التقدمة نفسه يرد ذِكره فى نص صموئيل الأول ٢١: ٤-٧ القديم الذى يرجع إلى ما قبل السبى فى عصر من المستعبد أن يكون بنو إسرائيل تبنوا فيه عادات من الرافدين. وللإيجاز ربما كانت هناك بعض نقاط التماس العرضية بين النسق القربانى المتبع عند بنى إسرائيل ونظيره فى بابل، ولكن فيما عدا ذلك هناك اختلاف بين النسقين، فكل منهما مستقل عن الآخر دون شك.

٢. القربان عند العرب القدماء

معلوماتنا عن القربان عند العرب القدماء مستمدة من مصادر مختلفة منها بقايا الممارسات الوثنية الباقية عند العرب المحدثين والمعلومات الواردة فى كتابات الجاهلية النادرة التى وصلت إلينا والنقوش الجاهلية، وفوق هذا وذاك الروايات القديمة التى جمع الكتّاب العرب اللاحقون. إلا أن كل هذه المصادر مجتمعة لا تمكننا من إعادة بناء صورة كاملة وكافية؛ فأحدث النصوص ينبغى تناولها بصورة نقدية صارمة، وأقدمها (النقوش) شديد الاقتضاب.

هناك نص يستشهد به كثيرًا باعتباره وصفًا لقربان عربى ولكن ينبغى نبذه بصورة حاسمة مع أنه يتخذ دليلاً لإثبات وجهة نظر ما عن القربان السامى أو تأكيدها. وهو قصة كتبها أحد رهبان سيناء فى سنة ٤٠٠ ميلادية تقريبًا ونشر باسم القديس نيلوس. تحكى القصة عن ابن نيلوس وكيف سقط أسيرًا فى أيدى العرب فيقررون تقديمه قربانًا لنجمة الصبح كعادتهم إذا أسروا فتية ملاحًا. ويتم إعداد كل شىء - من مذبح وسيف وسكيبة وبخور - إلا أن الهمج يتأخرون فى الاستيقاظ وتفوتهم النجمة (حيث كان لابد أن تكون مرئية) فينجو الفتى. ويضيف الكاتب

أن العرب حين لم يكن لديهم من الفتية من يقدمون قربانًا كانوا يستعيضون عنه بقتل جمل؛ فيقوم من يؤدى طقوس القربان بطعن الجمل وتذوق دمه ثم ينقض الآخرون على الحيوان ينهشون لحمه ويأكلونه نيئًا، وكان لابد من اختفاء كل أجزائه حتى الأمعاء والعظام والنخاع قبل طلوع الشمس. وكل ما فى هذه القصة محض خيال وكل ما حوته من تفاصيل يناقض ما ورد فى وثائق أخرى.

ومن المصاعب الأخرى أن العرب قبل ظهور الإسلام لم تكن لهم ديانة واحدة، بل ديانات؛ فكانت الديانة تختلف من منطقة لأخرى، وليس لدينا إلا القليل من المعلومات عن طقوس أى منها. وعلينا أن نقصر حديثنا على ما يبدو أنه الأرجح.

كان أوثق اتصال مباشر لبنى إسرائيل مع شمال الجزيرة العربية، وهى منطقة تندر فيها المعلومات للغاية. ونحن نعلم أن سكان هذه المنطقة كانوا يتقربون لآلهتهم بالتقدمات، وهناك نقش لِحيانى ربما يشير إلى قربان بشرى ولو أن معناه غير مؤكد. ومن المؤكد أن بنى صفا كانوا يقتلون الحيوانات قربانًا ولكن لم يكن أى من القرابين الوارد ذكرها فى النقوش يقدم فى مقدِس؛ بل كانت كلها تقدم فى مضرب الخيام فى مناسبات تهم العائلة كلها.

وليس لدينا نقوش من وسط الجزيرة العربية؛ وبالتالى فلا مناص من أن نعتمد على ما أورد الكتّاب العرب. كانت تقدمات الطحين وسكائب اللبن معروفة ولكنها كانت نادرة. وفى بعض الاحتفالات كان شعر رأس الرجل يقص ويقدم؛ إلا أن هذه التقدمة لم تكن قربانًا، بل طقس لرفع القداسة كالطقس الذى يقيم بنو إسرائيل للنذير (العدد ٦: ١٨). وكان يقدَّم نصيب إضافى من الغنائم وبواكير الحصاد للآلهة عادةً. ولم تكن لقبائل البدو الفقيرة هذه تقدمات بخور أو عطور، ولكنها كانت

تتقرب بالحيوانات. ولم يكن أى جزء من الذبيحة يحرق على مذبح؛ وبالتالى فالقرابين عندهم لم تكن توازى قرابين الـ 'عُلاه' والـ 'زِبَح' عند بنى إسرائيل.

والحقيقة أنه لم يكن ثم مذبح بالمعنى الذى تحمله كلمة 'مِزبيَّح' العبرية؛ وكان يقابلها النَّصَب أو المَنصَب وهو الـ 'مَصِّيبه' فى الكتاب المقدس، وهو حجر ربما كان يتخذ الشكل التقريبى للإنسان. وكان يرمز للإله، وكان الطقس القربانى يتمثل فى ذبح الأضحية أمام هذا الحجر وفى مسح الحجر بالدم الذى يتدفق فى حفرة بجوار النصب. وكانت الأضاحى من الحيوانات المحلية: الأغنام والماشية والإبل. وكان التقرب بغزال بدلاً من رأس الغنم يعد غشًا للإله. وكان الذبح يتم بيد صاحب القربان ثم كان يتناول اللحم مع عائلته ومن دعا من ضيوف. ولم يرد للقرابين البشرية ذكر إلا لدى كتّاب مسيحيين ولا سبيل للتحقق من صدقهم.

وفى جنوب الجزيرة العربية كانت الحضارة أكثر تقدمًا وكانت لممالك معين وسبأ وقحطان وحضرموت مقادس وطقوس. وكانت كل أنواع التقدمات تقدم على مذابح. وكانت عندهم مذابح للسكائب وأخرى للعطور، وورد ذكرها فى النقوش وكشف الآثاريون عن العديد منها. وشاع استعمال العطور فى العبادات العامة والخاصة على السواء. وكانت الحيوانات تقدم قرابين فى كل مكان وكانت الأضاحى عادةً من الغنم أو الثيران ولو أنه كان يتم التقرب بحيوانات برية أيضًا كالغزلان والنمور. وليس هناك نص واحد يشير إلى قربان بشرى. وكان الذبح يتم على المذبح نفسه وكان يسمى 'مزبحِت' التى توازى 'مِزبيَّح' العبرية. ومن الشائع أن المحرقة كانت من أنماط القربان بجنوب الجزيرة العربية، لكن هذا غير مؤكد بالمرة. هناك لفظ 'مصرب' يشير إلى شىء يستعمل فى العبادات من جذر بمعنى «حَرَق»، إلا أن

النقوش الوحيدة التى ترد بها تفاصيل عن المصرب تشير إلى «مصرب» للمر و «مصرب» للخشب العطرى؛ إذن فربما تعنى مذبحًا للعطور. وهناك أيضًا الفعل 'هنر' بمعنى «حَرَقَ» أو «قدَّمَ محرقة»، إلا أن السياقات التى ورد فيها لا يرد بها ذكر لحيوان أو أضحية، ويمكن فهم كل منها بمعنى مذبح بخور.

وطبقًا لما توافر من معلومات فالنسق القربانى للجزيرة العربية أقرب إلى نسق بنى إسرائيل منه إلى النسق المتبع فى الرافدين؛ ومن العناصر المشتركة بينهما الاهتمام بالقربان الحيوانى واستعمال الأنواع نفسها من الحيوانات (الأليفة عادةً) كأضحيات ومشاركة صاحب القربان فى لحم الذبيحة واستعمالات الدم فى وسط الجزيرة العربية واسم المذبح بجنوب الجزيرة العربية وانتشار تقدمات العطور فى الجنوب؛ هذه العناصر المشتركة تؤكد الرأى القائل بأن طقوس بنى إسرائيل كانت لها أصول قديمة؛ وأوجه التشابه مرجعها وحدة منشأ الشعبين والحياة الرعوية التى عاش أسلاف بنى إسرائيل ولا يزال يعيشها البدو العرب (فالرعاة عادةً يقدمون القربان من قطعانهم) والاتصال بين الشعبين على الصعيدين الثقافى والتجارى (عطور الجزيرة العربية). إلا أننا لا نستطيع القول بأن بنى إسرائيل أخذوا أيًا من هذه الطقوس عن العرب القدماء؛ فالسمات الأساسية لنسق بنى إسرائيل غير متوافرة فى الجزيرة العربية، فحرق الأضحية كليًا أو جزئيًا على مذبحٍ طقس متبع فى كل نمط من أنماط قرابين بنى إسرائيل، ولكن لا وجود لطقس كهذا فى شمال الجزيرة العربية أو وسطها، والزعم بوجودها بجنوب الجزيرة العربية يقوم على دليل يحتمل الشك.

٣. القربان الكنعانى

معلوماتنا عن القربان الكنعانى مستمدة من ثلاثة مصادر مختلفة: التلميحات الواردة بالكتاب المقدس أو اللعنات التى يصبها على عبادة آلهة البعل وإلهات العشتار عندما كان بنو إسرائيل يشاركون فيها، والنقوش التى عثر عليها فى فينيقيا ومستعمراتها، ونصوص راس شمرة.

ومن الإشارات التوراتية ينبغى أن نبدأ بتنحية كل ما ليس كنعانيًا خالصًا كالعبادات الأشورية المتأخرة وعبادة النجوم (الملوك الثانى ٢١: ٣ب و٢٣: ٥ب وإرمياء ٤٤: ١٥-٢٥)، والطقوس التوفيقية أو الملغزة فى النصوص المتأخرة (حزقيال ٨: ٧-١٣ وأشعياء ٦٥: ٢-٥ و٦٦: ٣). وإذا نحينا قرابين الرضع أيضًا (سنتناولها فيما بعد لبيان أن القربان البشرى لم يكن مشروعًا عند بنى إسرائيل) نجد أن القرابين الكنعانية وفقًا للشواهد التوراتية لا تختلف ماديًا عن تلك التى كانت تقدم ليهوه. كان حريم سليمان يضم موآبيات وعمونيات وصيدونيات يقدمن البخور والقرابين لآلهتهن (الملوك الأول ١١: ٨)، وكان نَعمان يقدم محرقات (عُلاه) وقرابين توحد (زِبَح) لآلهة آخرين ونذر ألا يقدمها من بعد إلا ليهوه (الملوك الثانى ٥: ١٧). ويتبين من وصف القربان على الكرمل (الملوك الأول ١٨) كيف كان أنبياء البعل وإيليا نفسه يعدون محرقاتهم بالطريقة نفسها. والغرض من القصة ينتفى إن لم تكن هذه الطريقة المعتادة لتقديم القربان للبعل. ويفترض أن ياهو يتبع الطقس الكنعانى فى قصة معبد البعل (الملوك الثانى ١٠: ١٨-٢٧) وفيها يرد ذكر الـ 'زِبَح' والـ 'عُلاه' معًا. ولفظا قربان وتقدمات بخور عند الناسخ التثنوى لسفرى الملوك يلخصان عبادة «المرتفِعات» التى يدينها فى عهد كل ملك من ملوك يهوذا (الملوك الأول ٢٢:

؛٤ والملوك الثانى ١٢: ٤ و١٤: ٤، إلخ) وحتى فى عهد سليمان فى السنوات التى سبقت
بناء الهيكل (الملوك الأول ٣: ٣). وكانت هناك قرابين توجه ليهوه، إلا أن إرمياء يورد
المسميات نفسها عن القرابين والبخور المقدم للبعل (إرمياء ٧: ٩ و١١: ١٢، ١٣، ١٧
و٣٢: ٢٩). والوزن المستعمل فى كل هذه النصوص 'پِعِّيل' (قِطِّير) وليس 'هِفعِيل'
(هِقطِير)، فالوزن الأخير يستبقى عادةً لعبادة يهوه (ولكن انظر الملوك الأول ١١: ٨
وإرمياء ٤٨: ٣٥ وهوشع ٢: ١٥)؛ ومع ذلك فهذه الدقة فى الصياغة لا تعنى أن
الطقس كان مختلفًا. فالكتاب المقدس لا يدين هذه العبادة بسبب الطقوس التى
تستتبع؛ بل لأنها كانت تقدم فى مقادس غير شرعية أو لآلهة غير يهوه. إذن فطبقًا
لما ورد بالكتاب المقدس كان هناك تشابه جوهرى بين القربان الكنعانى وقربان بنى
إسرائيل؛ إلا أن النصوص التوراتية لا تثبت أن التسميات الواردة فيما يتصل
بالقربان كانت واحدة عند كل من بنى إسرائيل والكنعانيين.

ويمكن البحث عن التسميات الكنعانية فى النقوش الفينيقية والقرطاجية. وما
يهمنا من النقوش القرطاجية قائمتا أسعار تسميان قائمة الأسعار القرطاجية وقائمة
أسعار مارسيليا (حيث نقل الحجر من شمال أفريقيا). وتحدد القائمتان النقود التى
تدفع مقابل كل نوع من القرابين، والجزء الذى يعطى للكاهن والجزء الذى يعطى
لصاحب القربان؛ إلا أنهما لا تقدمان وصفًا للطقوس ولا يوضحان الدوافع لتقديم
كل نوع من القرابين. وإلى جانب تقديم الخضراوات (تسمى 'مِنحاه' كما فى العبرية)
تشير قائمة أسعار مارسيليا إلى ثلاثة أنواع من القربان: 'كَلِيل' و 'صِواعات' و 'شِلِم
كَلِيل'. فى الـ 'كَلِيل' يعطى جزء ضئيل من اللحم للكاهن ولا يعطى لصاحب القربان
شىء؛ وفى الـ 'صِواعات' يعطى الصدر والساق للكاهن والبقية لصاحب القربان؛

ولا ترد إشارة إلى كيفية تقسيم اللحم فى الـ 'شِلِم كَلِل' إلا حين يقدم طائر فى رقية أو تطيُّر حيث يكون اللحم من نصيب صاحب القربان. وبمقارنة هذه الأحكام بسفر اللاويين ذهب بعض الباحثين إلى المطابقة بين الـ 'كَلِل' وقربان التكفير وبين الـ 'صِواعات' وقربان التوحد وبين الـ 'شِلِم كَلِل' والمحرقة. ولا سبيل للتيقن من هذا التطابق؛ وأوضح شبه بين الـ 'صِواعات' والـ 'زِبَح شِلاميم' عند بنى إسرائيل ولكن يلاحظ أن المسمى ليس واحدًا. ويزداد الأمر تعقيدًا إذا قارنا قائمة الأسعار القرطاجية أيضًا؛ فهى تضع أحكامًا مختلفة بعض الشىء للـ 'كَلِل' والـ 'صِواعات' ولا ذكر للـ 'شِلِم كَلِل'. إذن كانت هناك بعض الاختلافات حتى داخل النسق القرطاجى نفسه. كما نجد مسميات أخرى كانت متداولة فى بقية العالم القرطاجى؛ ففى نقش قرطاجى حديث فى العصر الرومانى يرد لفظ 'علت' جنبًا إلى جنب مع لفظ 'منحت'، واللفظان يقابلان لفظى 'عُلاه' و 'مِنحاه' العبريين؛ ويرد لفظ 'عزر' (نذر؟) فى نقوش عدة. واستعمال العطور تؤكده شقفة خاصة بأحد الطقوس تتحدث عن 'قطرت' و 'لبنت' أى ما يقابل لفظى 'قْطوريت' و 'لْبوناه' العبريين. وترجع النقوش إلى عصور مختلفة ولكنها جميعًا تعود إلى ما بعد سفر اللاويين. وفى فينيقيا نفسها هناك نقوش ترجع إلى حقبة سبقت سبى بنى إسرائيل ولكنها وللأسف لا تحوى أية معلومات عن القرابين. وفيما يتعلق بهذا العصر ليس أمامنا إلا أن نعتمد على النصوص التوراتية التى أشرنا إليها من قبل. وبمقارنة هذه النصوص بالمعلومات الواردة بنقوش لاحقة لا نستنتج إلا أن النسق القربانى الكنعانى كان يشبه نظيره عند بنى إسرائيل؛ فكلاهما يقدمان محرقات

وقرابين توحد وخضراوات وعطور، إلا أن كلاً منهما تطور بصورة مستقلة عن الآخر، ولم تكن المسميات فيهما واحدة دائمًا.

وفى راس شمرة -أوجاريت القديمة- اكتشف الآثاريون بضع نصوص ترجع إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، أى قبل استقرار بنى إسرائيل بفلسطين. وجمعوا قوائم بالتسميات القربانية الأوجاريتية وحاولوا إيجاد مقابلها من المسميات العبرية. والعديد من هذه المطابقات غير مؤكد لأن معانى التسميات الأوجاريتية ليست فوق مستوى الشك، وأهمها ما يرد بالنصوص الطقسية: 'دبح' (قربان) – 'زِبَح'؛ 'شلمم' (تقدمة صلح) – 'شْلاميم'؛ 'شرف' (تقدمة محروقة) قد تقابل القرابين التى كانت تحرق كليًا أو جزئيًا على المذبح. كما وضع لفظ 'اثم' كمقابل للفظ 'أشَم' العبرى، إلا أن معنى اللفظ ليس مؤكدًا على الإطلاق؛ بل إن هناك شكًا فى انتمائها إلى لغة أوجاريت السامية. ولعل ما ورد بقصائد راس شمرة من أوصاف لبعض الأفعال أقيَم من هذه الحفنة من التسميات المستقاة من نصوص مقتضبة شائهة. ويطالعنا فى قصة القربان الذى يقدم البطل كِرِت فقرة تقول:

«نهض ودهن وجهه (وليس «وضع دمًا على وجهه») وغسل يديه حتى المرفق وأصابعه حتى الكتف ودخل ظل الخيمة وأخذ حمَل قربان فى يده، حيوان صغير بيديه، كلّ أفضل طعامه أخذ ...؟ طير قربان، سكب النبيذ فى كأس من فضة، ذهب إلى قمة البرج، تسلق حتى كتف الجدار، رفع يديه إلى السماء، ذبح للثور إيل أبيه، وشرّف بعَل بقربانه، ابن التنين بتقدمته».

ثم نزل وأعد الطعام لأهل البلدة، وهذا الطعام لم يكن له صلة بالقربان على ما يبدو، وإلا لكان القربان محرقة. ومع ذلك فمن السخف أن نعتبر هذا الوصف

الشعرى طقسًا. وقد يلاحظ أيضًا أن نصوص راس شمرة كالنقوش الفينيقية والقرطاجية لا تولِى دم الأضحية أية أهمية.

والمعلومات الواردة هنا مستمدة من العديد من الأماكن ومن عدة عصور مختلفة. ونرى من جانبنا أنها لا تبرر الاستنتاج بأن بنى إسرائيل أخذوا كل طقوسهم القربانية من كنعان، ولكنها تشير بالفعل إلى أن طقس بنى إسرائيل أقرب إلى طقس كنعان منها إلى طقوس الرافدين أو الجزيرة العربية. ولعل الصلة بين طقس بنى إسرائيل وطقس كنعان أعقد مما يعرف عنها وسنحاول أن نبينها.

٤. أصل الطقس القربانى عند بنى إسرائيل

إن السمة التى تميز طقس بنى إسرائيل وطقس كنعان عنها عند سائر الشعوب السامية أن الحيوان حين يذبح أو يحرق بعض منه على الأقل يحرق فوق مذبح، وهو طقس لم يكن له وجود فى الرافدين أو فى الجزيرة العربية ولكن عرفه المؤابيون والعمونيون طبقًا لتلميحات الكتاب المقدس. من ثم فهو طقس تتميز به الشعوب السامية الغربية، ولكنه طقس إغريقى أيضًا. فالقربان بصورته الأصلية □□□□□ يرتبط بصورة وثيقة بالـ 'زِبَح': فبعض من الذبيحة يحرق على مذبح وبعض آخر يُعطى للكهنة وتؤكل بقيته فى وليمة مقدسة. وقربان الـ 'عُلاه' الذى تحرق فيه الذبيحة كلها على مذبح يماثل المحرقة الإغريقية التى كانت أندر كثيرًا من الـ θυσια (حيث كانت الـ 'عُلاه' فى بادئ الأمر أندر من الـ 'زِبَح') والتى كانت تقتصر على عبادة آلهة العالم السفلى والأبطال الموتى. ويمكن توسيع هذا النطاق من الصلات ليشمل حقائق أخرى فى العبادات، ويمكن الإشارة مثلاً إلى أن الـ βωμος («منصة» و «مذبح») تقابل الـ 'باماه' أى المرتفِعة التى كانت تستعمل كمذبح.

والأرجح أن هـذه العـادات المتقاربـة نـشأت فى ظـل حـضارة سـبقت الهيلينيـين والكنعانيين على طول ساحل شرق المتوسط. فعادة حرق الذبيحة كلها أو بعضها على مذبح وجدت بكنعان قبل دخول بنى إسرائيل فلسطين. ومن ناحية أخـرى لـيس ثم دليل مؤكد على ممارسة بنى إسرائيل هذه العادة إبان بداوتهم، ولعـل أقـدم نمـط قربانى مارسوه ما ظل حيًا فى تقدمة حَمَل الفصح، وهو قربان وثيـق الـصلة بتـاريخ حياتهم فى الصحراء؛ ولم يكن أى جزء من الذبيحة فيه يحرق، وكان لـلدم فيـه دور مهم وكان اللحم يأكله المؤمنون؛ وسبق أن رأينـا أن كل هـذه الـسمات تـوافرت فى قرابين العرب البدو القدماء. وبعد أن استقروا بكنعـان أخـذوا عـن الكنعـانيين قربانَى الـ 'عُلاه' والـ 'زِبَح' اللذين كانا يحرقا فوق مذبح؛ ثم ربطا هذين القربـانين بالطقوس القديمة المتعلقة بالدم - إذن فهى طقوس استعادت فعاليتها ولم يكن لها وجود عند الكنعانيين- ثم تطور الطقسان الكنعانى والإسرائيلى فيمـا بعـد كل على حدة. ولا نقدم هذا التفسير لأصل طقس بنى إسرائيل إلا كفرضية تحاول أن تأخذ كل المعلومات المتوفرة حاليًا فى الاعتبار.

٥. القربان البشرى عند بنى إسرائيل

من النظريات التى قدم مؤرخو الأديان المقارنة أن الحيوانات كانت تذبح بديلاً عن البشر، وهو أمر استنتج منه كـثرة مـن البـاحثين أن البـشر كانـوا أصـلاً يقتلـون كقرابين. وسبق أن أشرنا إلى أن «قرابين العوض» فى الرافدين كانت ترتبط بالسحر أكثر من ارتباطها بالدين وأن عادة وضع صاحب القربان يده على الذبيحة عند بنى إسرائيل لم تكن تعنى أن الأضحية بديل عن صـاحب القربـان. وسـنعود إلى هـذه النقاط فى الفصل التالى حيث نعرض نظرية عن القربان.

الحقيقة أن القربان البشرى عرف فى ديانات الشرق القديمة إلا أنه كان استثناءً لدرجة تجعل المرء يتردد فى اعتباره قربانًا حقيقيًا. ففى فجر تاريخ مصر كان المسجونون أو الأجانب يعدمون أحيانًا، ولكن سرعان ما بطلت العادة واستبدل بها إعدام رمزى ينفذ فى نماذج صغيرة من صلصال. وفى الرافدين هناك مثال الملك البديل الذى سبق أن أشرنا إليه؛ ويبين العدد الكبير من الهياكل الذى وجد فى جبانة أور الملكية أن زوجات الملوك وخدمهم كانوا يدفنون معهم؛ لكن هذا لا يعنى أن هؤلاء كانوا يقتلون كقربان. وفى جزيرة العرب ليس هناك سوى الشاهد الذى ساقه قلة من الباحثين المحدثين، وهو شاهد مشكوك فيه.

وأوضح النصوص مصدرها فينيقيا وتتعلق بقربان الرضع وهى نقطة سنتطرق إليها فى فقرة مستقلة. وهناك أيضًا ما يعرف «بقرابين البناء» وترد غالبًا فى تقارير الآثاريين الفلسطينيين الخاصة بحفائر البلدات الكنعانية؛ والقاعدة أن هذه الهياكل لا تدل إلا على أن العادة الشائعة كانت دفن الأطفال الذين يموتون وهم رضع تحت أرض البيت، ولكن هناك بعض الأمثلة الأكثر حسمًا (كالمثال المشار إليه فى الملوك الأول ١٦: ٣٤). وسبق أن قلنا إن نظرية القربان البشرى قد تصدق على حضارات الشرق عدا بنى إسرائيل، ولكن تأكد أنه حتى بنى إسرائيل كانوا يمارسونها. ويرى بعض الباحثين أن المرتدين من بنى إسرائيل كانوا يقدمون قربانًا بشريًا لآلهة الأغيار، وأن منهم من كانوا يقدمون قرابين كهذه ليهوه (حيث كانوا يعتبرونه وآلهة الأغيار هذه شيئًا واحدًا) وأن عقيدة يهوه فى عصورها القديمة كانت تعترف بالقربان البشرى بل تقضى بها. وهى نظرية يصعب الدفاع عنها من منظور نقدى بصيغتها هذه.

(أ) القرابين البشرية فى النصوص التاريخية. من قصص الأسفار التاريخية بالكتاب المقدس ما يؤخذ دليلاً يؤيد هذه الفرضية. وأوردنا منذ قليل الملوك الأول ١٦: ٣٤ ففى عهد أخاب أعاد حيئيل البيتئيلى أريحا «بِأَبِيرَامَ بِكْرِهِ وَضَعَ أَسَاسَهَا وَبِسَجُوبَ صَغِيرِهِ نَصَبَ أَبْوَابَهَا» (انظر يشوع ٦: ٢٦). هناك جدل حول معنى النص ولكن حتى لو كان يشير إلى قرابين بناء فإنه يسهل تفسيره بتأثير فينيقيا الدينى فى عهد أخاب. فإعدام أسرى الحرب حتى حين يتم «قدام يهوه» لم يكن قربانًا، بل وفاء بـ 'حِرِم' (انظر صموئيل الأول ١٥: ٣٣ وانظر الفقرة ٣). وقصة تسليم ذرية شاول لأهل جبعون وتقطيعهم لأوصالهم على مرتفعة جبعون (صموئيل الثانى ٢١: ١-١٤) تقدم من وجهة نظر بنى إسرائيل باعتبارها إبراء من دَين دم؛ فأضفى أهل جبعون على ثأرهم صورة طقس خصوبة (قصائد راس شمرة تلقى ضوءًا على ذلك)، ولكن بما أن أهل جبعون لم يكونوا من بنى إسرائيل فإن هذه القصة لا تقول شيئًا عن ديانة بنى إسرائيل. ولا يبقى سوى قصة يفتاح (القضاة ١١: ٣٠-٤٠)، والمعنى الواضح للنص أن يفتاح نذر أن يقدم أول من يخرج من بيته لاستقباله كمحرقة إذا عاد منتصرًا، وكانت ابنته الوحيدة فقدمها قربانًا. لكن القصة تُروى باعتبارها حادثة غير مألوفة وتصيب بالصدمة، وكذلك كان فعل ملك موآب حين ذبح ابنه الوحيد فوق تل بعاصمته حين حاصرها بنو إسرائيل (الملوك الثانى ٣: ٢٧). ولا مجال لاتخاذ قصة يفتاح دليلاً فى دراسة الطقس عند بنى إسرائيل.

ويستشهد بعض الباحثين بقصة قربان إبراهيم (التكوين ٢٢: ١-١٩) حين طلب الرب من إبراهيم أن يقدم ابنه الوحيد محرقة، ولكنه أوقف يده حين رفعت لذبح إسحق وافتدى الطفل بكبش. وهذه قصة يقال إن القصد منها تفسير وتبرير

استبدال التقرب بالحيوانات بالقربان بالبشرى. ومع ذلك فمعنى القصة فى عقلية كاتب التكوين وفى سياقها فى تاريخ الآباء يبدو مختلفًا تمامًا؛ فعندما أمر الرب إبراهيم بالتقرب بابنه تركزت فيه الوعود الإلهية كان يعرّض إيمان إبراهيم لاختبار غير عادى، وكوفئ إبراهيم على طاعته بتجديد الوعد الذى بذل لذريته. وأى إسرائيلى يسمع هذه القصة يسلم بأنها تعنى أن جنسه يدين ببقائه لرحمة الرب وبرخائه لطاعة الجد الأكبر. وهناك غرض طقسى أيضًا ولكنه ثانوى فى القصة؛ فبنو إسرائيل لا يقدمون الأطفال ليهوه كما يقدمهم الكنعانيون لآلهتهم. وربما كانت وراء القصة حكاية قديمة عن بناء مقدِس كان يتم فيه التقرب بالحيوانات من البداية؛ وبذلك يصبح الغرض مقابلة هذا المقدِس بغيره من المقادس - الكنعانية - التى تقتل بها الأضاحى البشرية. إلا أن هذا من شأنه تأكيد الاستنتاج الذى تهدف القصة إلى تأكيده، ألا وهو رفض ديانة بنى إسرائيل القربان البشرى.

(ب) **نصوص الأنبياء**. الأدلة المستقاة من كتابات الأنبياء غير مقنعة أيضًا. فنص هوشع ١٣: ٢ يلفه غموض شديد ويترجم بمعانٍ عدة ولا يسلِّم الكل بأنه يشير إلى القربان البشرى؛ ولكن حتى لو كان يشير إليه فهو يتحدث عن قرابين تقدم لأوثان ويدينها. ونص ميخا ٦: ١-٨ ينبغى اعتباره جزءًا من سياق، والشعب يجيبون يهوه بسؤال: «هَلْ يُسَرُّ الرَّبُّ بِأُلُوفِ الْكِبَاشِ بِرَبَوَاتِ أَنْهَارِ زَيْتٍ؟ هَلْ أُعْطِي بِكْرِي عَنْ مَعْصِيَتِي ثَمَرَةَ جَسَدِي عَنْ خَطِيَّةِ نَفْسِي؟» (ف٧) ولكن الرب يجيبه قائلاً (ف٨) إنه لا يطلب منه سوى «اتباع الحق». والمعنى واضح؛ فتضحية المرء بأطفاله فى نظر النبى لا تقل سخفًا عن التضحية بآلاف الكباش وسكائب الزيت. ولا يعنى هذا أن بنى إسرائيل اعتادوا التضحية ببنيهم ليهوه. وهناك نص متأخر وحوله جدل فى سفر

أشعياء ٦٦: ٣ يشير إلى قتل رجل فى طقس دينى، ولكنه ينقضه بقربان عادى بعجل. ولا يبقى إلا نص حزقيال ٢٠: ٢٥-٢٦ وسنتناوله بعد قليل.

(جـ) **تشريع الابن البكر**. من النصوص التى تتناول الابن البكر ما يعتبره بعض النقاد حاسمًا: «وَأَبْكَارَ بَنِيكَ تُعْطِينِي. كَذَلِكَ تَفْعَلُ بِبَقَرِكَ وَغَنَمِكَ. سَبْعَةَ أَيَّامٍ يَكُونُ مَعَ أُمِّهِ وَفِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ تُعْطِينِي إِيَّاهُ» (الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩). وهو حكم غير مقيد، والنصوص التى تنص على افتداء أبكار البشر والتضحية بأبكار الحيوانات (الخروج ١٣: ١١-١٥ و٣٤: ١٩-٢٠) يقال إنها متأخرة واستنت تخفيفًا لعادة قديمة قاسية. وفى مقابل هذا الرأى ينبغى ملاحظة أن النصين الأخيرين ينسبهما نقاد الأدب للمصادر القديمة للتوراة ويعتبرونهما معاصرين لفقرتى الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩ تقريبًا. والعكس صحيح بالنسبة للخروج ١٣: ١-٢ حيث دونهما نساخ كهنوتيون متأخرون وهما غير مقيدين كالخروج ٢٢: ٢٨-٢٩: «قَدِّسْ لِي كُلَّ بِكْرٍ كُلَّ فَاتِحِ رَحِمٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ النَّاسِ وَمِنَ الْبَهَائِمِ. إِنَّهُ لِي». وكلا النصين يسلم بأن أبكار البشر حكمهم ليس كحكم أبكار البهائم: فكل الأبكار ليهوه، لكن البشرى منها يُفتدى والحيوانى يذبح. فيبدو من المؤكد أنه ما من طقس إسرائيلى يقضى بالتضحية بالابن البكر.

وردًا على ذلك يورد النقاد نص حزقيال ٢٠: ٢٥-٢٦: «وَأَعْطَيْتُهُمْ أَيْضًا فَرَائِضَ غَيْرَ صَالِحَةٍ وَأَحْكَامًا لاَ يَحْيَوْنَ بِهَا وَنَجَّسْتُهُمْ بِعَطَايَاهُمْ إِذْ أَجَازُوا فِي النَّارِ كُلَّ فَاتِحِ رَحِمٍ لأُبِيدَهُمْ، حَتَّى يَعْلَمُوا أَنِّي أَنَا الرَّبُّ». ويبدو أن هذا النص يقول إن العادة كانت شائعة عند بنى إسرائيل وإنها حرمت بأمر من الرب. ولكن من السخف القول بأن بنى إسرائيل كانوا يذبحون «كل أبنائهم الأبكار» فى أى عصر فى تاريخهم، ولا يقل

سخفًا القول بأن حزقيال الذى يدين ذبح الرضع فى مواضع أخرى (حزقيال ١٦: ٢١ و٢٠: ٣١) كان يمكن أن يجول بخاطره أن هذه العادة فريضة من الرب، وبالتالى فكلمات هذا النبى لا ينبغى أن تؤخذ حرفيًا. فهو يعزو للإرادة الإلهية كل أفعال البشر خيرها وشرها؛ ويحيل كل شىء إلى مشيئة الرب كما يفعل كاتب الخروج ٤: ٢١ و٧: ٣، إلخ وأشعياء ٦: ٩-١٠ (وهو نص يستشهد به متى ١٣: ١٣-١٥ فى إشارة إلى حكايات يسوع، وبولس فى إشارة إلى يهود روما: أعمال الرسل ٢٨: ٢٦-٢٧). فكان أمر يهوه لبنى إسرائيل أن يقدسوا له كل الأبكار؛ فضل بنو إسرائيل كما ضل الكنعانيون وذبحوا أطفالهم قربانًا. فتركهم الرب فى غيهم ودنسهم «لأُبِيدَهُمْ، حَتَّى يَعْلَمُوا أَنِّى أَنَا الرَّبُّ». فالرب الذى تنبأ بالخطيئة وهو الذى عاقب عليها وبذلك دخل دائرة الخلاص بما يلفها من غموض. ويورد حزقيال الحقيقة دون لبس، إلا أن لدينا عبارة صريحة لإرمياء فى هذا الصدد: «وَبَنَوا مُرْتَفَعَاتِ تُوفَةَ الَّتِى فِى وَادِى ابْنِ هِنُّومَ لِيُحْرِقُوا بَنِيهِمْ وَبَنَاتِهِمْ بِالنَّارِ الَّذِى لَمْ آمُرْ بِهِ وَلاَ صَعِدَ عَلَى قَلْبِى» (إرمياء ٧: ٣١ وانظر ١٩: ٥).

(ء) **قرابين مُلُخ.** والآن تمهد الطريق لسؤال آخر دار حوله كثير من الجدل فى السنوات الأخيرة. فلفظ 'مُلِك' ('مُلُخ' فى النسختين اليونانية واللاتينية) ورد خمس مرات فى «تشريع القداسة» (اللاويين ١٨: ٢١ و٢٠: ٢-٥) ثم فى الملوك الثانى ٢٣: ١٠ وإرمياء ٣٢: ٣٥؛ وينبغى تصحيحه فى الملوك الأول ١١: ٧ و (ربما) إعادة صوغه فى إشعياء ٣٠: ٣٣). واللفظ يرد دائمًا فيما يتصل بقربان طفل - ذكر أو أنثى - قيل إنه «مر فى النار»؛ وحدث ذلك كما جاء فى الملوك الثانى ٢٣: ١٠ وإرمياء ٣٢: ٣٥ فى مشواة (توفت) وادى ابن هِنوم بالقرب من أورشليم. ومع أن لفظ 'مُلِك' لم

يرد فإن الطقس نفسه ورد ذكره فى الملوك الثانى ١٦: ٣ و١٧: ٣١ و٢١: ٦ وإرمياء ٣: ٢٤ (؟) و٧: ٢١ و١٩: ٥ والتثنية ١٢: ٣١ وربما حزقيال ٢٣: ٣٩. ويلاحظ أن هذه القرابين لا صلة لها بالعبادات العادية التى تمارس فى المرتفِعات؛ وأن المرتفعات يرد ذكرها غالبًا دون إشارة إلى هذه الشعيرة؛ وبالتالى فإيراد لفظ 'باماه' لوصف «مشواة» وادى ابن هنوم يثير الدهشة إلى حد ما. كما يلاحظ أن المفصَّل من هذه النصوص يبدو كما لو كان يقصر الشعيرة على المنطقة المحيطة بأورشليم؛ فقرب الهيكل يعلل إصرار «تشريع القداسة» وهو تشريع يعكس تعاليم كهنة أورشليم فى أواخر عصر المملكة كما سبقت الإشارة. ولم تكن هذه القرابين تمارس إلا فى عصر بعينه وورد ذكرها لأول مرة فى عصر آحاز (الملوك الثانى ١٦: ٣) حين غلبت التأثيرات الأجنبية على العبادات، ويدينها الملوك الثانى ١٧: ٣١ والتثنية ١٢: ٣١ باعتبارها عادة وثنية. وكل النصوص تؤدى إلى نتيجة واحدة هى أن هذه العادة دخلت فى عصر متأخر من تاريخ بنى إسرائيل ومن الخارج وحرمها كل الناطقين بلسان عقيدة يهوه ومنهم الكاتب التثنوى والأنبياء والكتاب الكهنوتيون ولم يحدث أن شكلت جزءًا من طقس القرابين عند بنى إسرائيل.

والأرجح أن أصلها يرجع إلى الحضارة الكنعانية (بمعناها الواسع). وتضم النقوش القرطاجية والقرطاجية المحدثة عبارتى 'مُلك امُر' (تكتب molchomor باللاتينية) و'مُلك ادم'. والمرجح أن هاتين العبارتين تعنيان «تقديم الحَمَل» و «تقديم الإنسان» على التوالى وتشيران إلى قربان برضيع أو بحَمَل يفتديه. وهذا التفسير تدعمه لقية كُشف عنها فى مقدِس تَنيت بقرطاج حيث عثر الآثاريون على جرار تحوى عظامًا محروقة لحملان وماعز وأطفال. وهناك أيضًا نص شهير لديودورس سيكولوس

(Biblioth. Hist. XX, 14) ففى ٣١٠ ق. م هددت قرطاج كارثة، واعتبر أهلها أن سببها غضب كرونوس حيث كانوا يتقربون إليه بأطفالهم الأصحاء، ثم استبدلوا بهم أطفالاً مرضى أو أطفالاً اشتروهم. فقدموا مئتى طفل من أنبل عائلاتهم. وكان هناك تمثال برونزى لكرونوس وهو مادٌ ذراعيه بطفل على يديه ودفع به إلى داخل الفرن. وسواء أكانت التفاصيل حقيقية أم مختلقة فالقصة دليل على وجود عادة ألمح إليها كتاب كلاسيكيون آخرون أيضًا.

وهذه النقوش والنصوص ترجع لعصر متأخر، أما تقدمة الـ 'مُلك' فورد ذكرها فى نصبين من مالطة يعودان إلى القرن السابع أو السادس قبل الميلاد. ولم يُعثر حتى الآن على التسمية القربانية فى نقوش من فينيقيا نفسها، إلا أن قربان الأطفال كان يمارس فيها؛ فهناك شقفة لفيلون الببلوسى استشهد بها يوسيبيوس (Eusebius, Praep. Evang. I 10) تقول إن الفينيقيين كانت لهم عادة قديمة: «كانوا يتقربون بأعز أطفالهم بطريقة ملؤها الغموض» حين كان يتهدد الشعب خطر. ويقول پورفيرى (Porphyry. De abstin. II 56) إن تاريخ فينيقيا الذى كتب سنخونياتون Sanchuniaton وترجمه فيلون الببلوسى كان زاخرًا بالحكايات عن قرابين الأطفال التى كانت تقدم لكرونوس فى الكوارث. وتقدم هذه النصوص حلقة وصل بالحكاية التى روى ديودورس سيكولوس ونذكر أيضًا الإشارة إلى ملك موآب الذى قدم ابنه محرقة عندما حوصرت عاصمته (الملوك الثانى ٣: ٢٧).

إذن فالتقرب بالأطفال بحرقهم ربما وجد طريقه إلى بنى إسرائيل من فينيقيا فى حقبة سادت فيها نزعة توفيقية دينية. ولا يذكر الكتاب المقدس سوى حالتين محددتين كان الباعث فيهما الظروف الاستثنائية نفسها للقرابين الفينيقية حيث

دفع آحاز ابنه ليعبر النار (الملوك الثانى ١٦: ٣) وقت الحرب بين سوريا وإفرايم، وكذلك فعل منسَّى (الملوك الثانى ٢١: ٦) عندما واجه خطرًا أشوريًا ما لا يرد ذكره بسفرى الملوك ولكن ربما كان التلميح إليه فى أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١١ وما بعدها. ومع ذلك فربما كانت العادة منتشرة إلى حد دفع إلى النص على تحريمها فى أسفار التثنية واللاويين والأنبياء. ومع أن النصوص الفينيقية لا تذكر ذلك بالنص فربما (مجرد احتمال) كان القربان يسمى 'مُلك' فى فينيقيا كما فى قرطاج وعرفها بنو إسرائيل بالتسمية نفسها. ولكن حتى إن صح ذلك فالمعنى القربانى للفظ سرعان ما نسى عند بنى إسرائيل؛ ولعله لم يؤخذ بهذا المعنى أصلاً.

وكان هناك إله يسمى مَلِك فى مجمع آلهة أشور وراس شمرة، وكان إله العمونيين يدعى مِلكم (صموئيل الثانى ١٢: ٠٣ والملوك الأول ١١: ٥، ١١، ٣٣ والملوك الثانى ٢٣: ١٣) ولم يكن اسمه سوى شكل آخر للفظ نفسه. والغالب أن لفظ 'مِلِك' لقب لإله يرد بدلاً من اسمه العلم. وإيراد الاسم العام نجده فى الكتاب المقدس نفسه فى سفر أشعياء ٥٧: ٩ (مِلِك) وفى النص المسّورى لأشعياء ٣٠: ٣٣ (فى سياق يتصل بـ «مشواة» وادى ابن هنوم)؛ كما نجده مركبًا فى أسماء آلهة ('أدرمِّلِك' و 'أنمِّلِك': الملوك الثانى ١٧: ٣١ ومرة أخرى فى سياق يتصل بحرق الأطفال كقرابين). إذن فهذه التقدمات كانت تعد تقدمات لإلهٍ مَلِك (مِلِك) كان صنمًا (حزقيال ٢٣: ٣٩) أو بَعَلاً (إرمياء ١٩: ٥ و٣٢: ٣٥) أو عارًا (ربما إرمياء ٣: ٢٤). والصيغة مُلِك التى سادت فى هذه النصوص يمكن تفسيرها بتغير فى الإعلال يحث القارئ على قول بُشِت (خِزى، عار)؛ وهذه فى الحقيقة قراءة الصوائت أيضًا فى إرمياء ٣: ٢٤. (قارن إحلال 'بُشِت' محل 'بعَل' فى إرمياء ١١: ١٣ وهوشع ٩: ١٠ وفى بعض أسماء الأعلام).

من الواضح أن المسألة شديدة التعقيد وليس لها حـل نهـائى حـتى الآن. ولكـن سواء أكانت هذه القرابين تقدم لإله 'مُلُخ' أو تقدم كـ 'مُلْـك' فالمؤكـد أن قربـان الأطفال فى النار كان شيئًا دخيلاً على طقوس بنى إسرائيل.

الفصل الثالث عشر

المغزى الدينى للقربان

نأتى الآن إلى سؤالنا الأخير: ما الغرض من القربان؟ وما مغزاه الدينى فى عقلية بنى إسرائيل؟ وما المكانة التى كانت له فى مفهومهم عن علاقة الإنسان بالرب؟ وفى بحثنا عن أجوبة لهذه التساؤلات علينا أن نحترس من خطرين. فمؤرخو الأديان المقارنة يفرطون فى اتباع النهج المقارن والخوض فى عادات شعوب لها مفاهيم دينية مختلفة لتفسير القربان عند بنى إسرائيل ويبحثون بصورة خاصة عن أوجه تشابه بين طقس بنى إسرائيل وعادات ما يسمى بشعوب «بدائية» ويزعمون أننا نجد عند هذه الشعوب البدائية المغزى الأساسى للطقس. واللاهوتيون من ناحية أخرى يميلون إلى الاستعانة بقربان العهد الجديد (وتفسيره العقائدى المسيحى المترتب عليه) فى تفسير مغزى قربان العهد القديم. ويميل كلا الفريقين إلى إهمال عناصر قد تخص قربان بنى إسرائيل أو إلى الحط من شأنه. صحيح بالطبع أننا ينبغى أن نأخذ فى الحسبان العالم الذى عاش فيه بنو إسرائيل وأن نتقصى السبيل الذى امتدت به قرابين «التشريع القديم» إلى قربان «العهد الجديد» واكتملت فيه؛ ولكن علينا أولاً أن نمحص فكرة القربان كما وردت فى العهد القديم نفسه. وسنبدأ بتنحية عدد من النظريات الواهية.

١. هل القربان هبة لإله خبيث أو أنانى؟

صاغ رينان هذه النظرية بطريقة قاسية فى كتابه *Histoire d'Israel* (تاريخ بنى إسرائيل): «هذه الحالة من الجنون التى مرت بها البشرية فى حقب وجودها الأولى أورثتنا عديدًا من الأخطاء، لكن القربان أقدمها جميعًا وأخبثها وأصعبها اجتثاثًا. فظن الإنسان الأول أيًا كان جنسه أن السبيل لتهدئة القوى المجهولة من حوله أن ينال رضاها كما ينال رضا بنى الإنسان بتقديم شىء لها. وهو أمر منطقى تمامًا، فالآلهة التى يسعى لنيل رضاها كانت تتصف بالخبث والأنانية. هذا السخف المروع (الذى يرجح أن يكون ظهور الفطرة الدينية السليمة أزاحه) كان أصبح فعلاً ينم عن الخضوع حيث صار الإنسان مولى للإله. ولم يتمكن الدين الأول من الخلاص من هذه الفكرة. وكان أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد أول من احتج على هذا الخطأ ولم يتمكنوا من تصحيحه!». هناك شك فيما إذا كان مثل هذا التفسير المادى يصدق على أى شعب مهما بلغت «بدائيته» أو تدنيه، وتوصلت الدراسات الحديثة فى الإثنية الدينية إلى نتائج مغايرة تمامًا. ومن المؤكد أن وصف رينان لا ينطبق على أى من عصور ديانة بنى إسرائيل، فما من نص توراتى واحد يمكن الاستشهاد به أو حتى مطه ليبرره.

وهناك رؤية أقل مغالاة مفادها أن القربان هبة تقدم بغرض كسب رضا الرب والإنسان على السواء، أى نوع من التعاقد. صحيح تمامًا أن أحد الأسباب التى تدفع الإنسان لتقديم القربان الحصول على منفعة ما (مادية أو معنوية) من الرب، فهو تقدمة توهب للرب ولكنها هبة من نوع خاص. وصحيح أن رغبة الإنسان فى نيل شىء من الرب قد يصبح الدافع الأول للقربان فى كل دين شعبى بما فى ذلك

ديانة بنى إسرائيل، وصحيح أيضًا أن الإله فى بعض الديانات يبدو كأنه بحاجة إلى ما يقدم الإنسان (سنعود إلى هذه النقطة ضمن تناولنا القربان باعتباره وليمة للرب) لكن هذه لم تكن الفكرة وراء قربان بنى إسرائيل. فالرب فى الكتاب المقدس الإله الأعلى لكل شىء بما فى ذلك الإنسان وكل ما يملك، والرب ليس بحاجة لأى مما يقدم البشر، إذ يمكن له أن يأخذ كل شىء.

٢. هل يحقق القربان توحدًا مع الإله بالسحر؟

وضع هذا التفسير للقربان بصيغتين: فى الأولى يلتقى الرب والإنسان عن طريق تناول الإنسان أضحية إلهية؛ وفى الأخرى يتحدان بذبح أضحية تمثل الإنسان.

(أ) التقاء الرب والإنسان عن طريق تناول الإنسان أضحية إلهية. الفرضية التى تقوم عليها هذه النظرية هى الطوطمية؛ فأفراد القبيلة تربطهم صلة قربى بإله القبيلة، فهو جد القبيلة كلها وتنتقل حياته إلى الحيوان (الطوطم) المكرس له. وغاية القربان دعم هذه الصلة والمشاركة فى حياة الإله بتناول حيوانه المقدس. ويقال إن هذه الفكرة كانت فى جذر قربان العرب القدماء الذين أضفوا مكانة خاصة على روابط الدم، وقربان بنى إسرائيل صورة متطورة من الفكرة نفسها. فالعبد المؤمن من رعايا الملك الإله ويزرع أرضًا يملكها الإله ويجلس إلى مائدته ويتناول طعامه؛ وهى فى جوهرها الفكرة نفسها التى سادت فى جزيرة العرب قديمًا ولكن لم تثبت بالدليل حتى الآن. أما الطوطمية فلم تعد نظرية رائجة؛ فالكل أصبح يدرك أنها ليست ظاهرة دينية عادية. كما أنه من غير المألوف أن يأكل البشر الحيوان الطوطم، وإن فعلوا فغايتهم ليست التوحد مع الإله. والشاهد الوحيد على

ممارسة العرب القدماء الطوطمية مستمد من قصة القديس نيلوس الخيالية، ويستحيل إيجاد أية دلائل على الطوطمية عند بنى إسرائيل الأولين.

(ب) التوحد مع إله بذبح أضحية تمثل الإنسان. صاحب القربان يفتدى بالذبيحة نفسه. وبوضع يديه على الحيوان ينقل إليه خطاياه وعنصر حياته. (وعنصر الحياة فى الدم.) وبقتل الحيوان تزول الخطايا ويتحرر عنصر الحياة. والدم الذى يراق يدمج عنصر حياة الذبيحة (وصاحب القربان بالتالى)؛ ومن ثم فبصب هذا الدم تحت المذبح أو رشه على شىء يمثل الإله يحدث التواصل بين صاحب القربان والإله وبذلك ينشأ العهد بين الرب وعبده أو يتجدد. وأكل الذبيحة يمثل العنصر الأساسى فى الفرضية الأولى؛ وفى الأخرى الذبح واستعمال الدم، وما الوليمة المقدسة إلا طقس تكميلى. والقربان الحقيقى فى كلتا الفرضيتين يتطلب إراقة الدم.

ولا شك أن الغرض من استعمال الدم فى الطقس إيجاد أوثق صلة ممكنة بين الرب وذلك الجزء من الأضحية الذى ينتمى إليه وحده للاعتقاد بأنه يحوى عنصر الحياة. لكن هذا لا يعنى أن صلة ما تنشأ بين حياة صاحب القربان وحياة الرب. وسبق أن بينا أن طقس وضع اليدين على الأضحية لا يرمز لنقل حياة الإنسان أو خطاياه للذبيحة؛ بل ما هو إلا إشهاد بأن الأضحية جاءت من هذا الشخص بعينه وأنها مقدمة باسمه.

٢. هل القربان وليمة يتناولها الرب؟

ردًا على هاتين النظريتين يؤكد بعض الباحثين على أن المسألة أبسط كثيرًا؛ فالقربان وليمة تقدم للرب، إذ كان يعتقد أن الرب كالبشر يحتاج إلى الطعام ويتلذذ بطعم اللحم. لذا فالمذبح يعرف «بمائدة الرب» وخبز التقدمة يعرف «بأرغفة الرب»، ومن

هنا كانت الحاجة لإعداد القربان كإعداد المرء طعامه، فكان لا بد من تقديم الملح والكعك والنبيذ معه. ويقر أنصار هذه النظرية بأن هذه التسميات فى نصوص اللاويين وفى عبادات ما بعد السبي ينبغى أن تؤخذ بمعنى مجازى، ولكنهم يزعمون أن التسميات تثبت مفهومًا ماديًا وتجسيديًا أقدم للقربان.

والحقيقة أن جيران بنى إسرائيل – لا سيما فى الرافدين - يؤكدون أن القربان وليمة تقدم للإله، والولائم التى يدعو الآلهة بعضهم بعضًا إليها فى قصائد راس شمرة تدل على أن الكنعانيين كانوا يؤمنون بحاجة الآلهة للطعام وإن اختلف مفهومهم عن القربان.

على أى فتركيزنا هنا على بنى إسرائيل. ففيما عدا بضع استثناءات (سنتطرق إليها فيما بعد) فالتسميات التى تساوى القربان بوليمة تقدم للرب لا وجود لها إلا فى نصوص متأخرة، وهناك إجماع على أنها لا ينبغى أن تؤخذ بالمعنى الحرفى فى هذه النصوص. ولكن ماذا عن النصوص القديمة؟ فى التكوين ٨: ٢١ «فَتَنَسَّمَ الرَّبُّ رَائِحَةَ الرِّضَا» لقربان نوح؛ وفيما بعد تحولت هذه العبارة إلى تعبير أدبى، وفى الطقس المتأخر فقدت كل معنى حرفى فيها. إلا أنها فى نص التكوين صدى لقصة الطوفان البابلية بكل ما لها من عناصر مشتركة مع نظيرتها التوراتية. وسبق أن أوردنا النص فى الفصل السابق: «الآلهة شمت الرائحة، الآلهة شمت الرائحة المحببة، الآلهة تجمعت كالذباب حول صاحب القربان». فالعبارة التوراتية مستعارة ولكن أعيد صوغها بأكبر قدر من الحذر. ويرد نص آخر فى حكاية يوثام الخيالية حيث تسعى الأشجار لاختيار ملك لها، ويرد ذكر الزيت «الَّذِى بِهِ يُكَرِّمُونَ بِى اللهَ وَالنَّاسَ» (القضاة ٩: ٩، ١٣). وهذه حكاية خيالية قديمة ولكن ربما نشأت عند غير

بنى إسرائيل؛ ففى المزامير ١٠٤: ١٥ (وهى مستوحاة منها) حذف كل ذكر للآلهة واقتصرت الإشارة على البشر الذين يدخل النبيذ البهجة على قلوبهم وتشرق وجوههم بالزيت. وهناك حكايتان قديمتان أخريان عن قربانَى جدعون (القضاة ٦: ١٨-٢٢) ومنوّح (١٣: ١٥-٢٠) ترفضان فكرة أن يهوه يحيا على طعام القرابين؛ فيدعو كل من جدعون ومنوح ملاك يهوه (الذى لم يتعرفا عليه) لوليمة، وفى كلتا المناسبتين يتحول القربان إلى محرقة (انظر القضاة ١٣: ١٦: «وَلَوْ عَوَّقْتَنِي لاَ آكُلُ مِنْ خُبْزِكَ»). ولا يبلغ التجسيد أقصى مدى له إلا فى حالة واحدة حيث يرحب إبراهيم بثلاثة زوار غامضين تخفَّى بينهم يهوه، ويعد إبراهيم وليمة لهؤلاء «الرجال» الثلاثة فـ«أَكَلُوا» (التكوين ١٨: ٨). لكن هذه الوليمة لم تكن قربانًا.

وعلينا أن نقر بأن بعض سمات الطقس عند بنى إسرائيل تجعل القربان يبدو كوليمة يشارك فيها يهوه، وربما كان يعد كذلك على المستوى الشعبى (ومن الأمثلة على هذه السمات نشير إلى الوليمة القربانية التى تصاحب الـ 'زِبَح' وتقدمات الكعك والزيت والنبيذ على المذبح؛ ولعل عادة تقديم هذه الهبات مستعار من الطقس الكنعانى.) ويطالعنا فى المزامير ٥٠: ١٢-١٣ احتجاج على هذه الفكرة:

«إِنْ جُعْتُ فَلاَ أَقُولُ لَكَ
لأَنَّ لِي الْمَسْكُونَةَ وَمِلأَهَا.
هَلْ آكُلُ لَحْمَ الثِّيرَانِ
أَوْ أَشْرَبُ دَمَ التُّيُوسِ؟»

وتتساءل ترنيمة موسى أين الآلهة «التِي كَانَتْ تَأْكُلُ شَحْمَ ذَبَائِحِهِمْ وَتَشْرَبُ خَمْرَ سَكَائِبِهِمْ؟» (التثنية ٣٢: ٣٨). وعلى الرغم من هذه التأثيرات الدخيلة والضلال عن

أسس عقيدة يهوه نؤكد أن قربان بنى إسرائيل يـصعب أن نفـسره بوصـفه بوليمـة مقدمة لإله.

والخطأ الشائع فى النظريات الثلاث الـتى ناقـشنا حـتى الآن أنهـا تهمـل المكانـة الدينية البحتة لقربان بنى إسرائيل وأنها جميعًا تفترض مسبقًا مفهومًا عن الألوهية وعن صلات الإنسان بالرب أبسط مما كان عليه الحال عند بنى إسرائيل.

٤. الخطوط العريضة لنظرية عن القربان

يمثل القربان الفعل الأساسى فى العبادة الخارجية. إنـه دعاء يـؤدَّى عمليًـا أو فعـل رمزى يعبر عن الأحاسيس الباطنية لصاحبه وعن استجابة الرب لهذا الدعاء. وهـو أقرب إلى الأفعال الرمزية للأنبياء. وبالطقوس القربانية يتم قبول المنحـة المقدمـة للرب ويتحقق التوحد مع الإله وينمحى الذنب عن الإنسان. لكن هـذه النتـائج لا تتحقق بالسحر؛ فمن العناصر الأساسية أن الفعل الخارجى يعبر عـن الأحاسـيس الداخلية الصادقة ويلقى قبولاً حسنًا عند الإله. وبغير ذلك لا يكون القربان فعـلاً دينيًا.

والقربان من ناحية أخرى فعل واحد ذو جوانب عدة، وينبغى أن نفى التفسيرات المبسطة. فالقربان ليس مجرد هبة ولا مجرد وسيلة للتوحد مع الإله ولا أداة للتكفير عن خطيئة؛ بل له بواعث عدة تنطبق جميعًا فى وقـت واحـد وتـشبع غرائـز عـدة ملحة فى الوجدان الدينى.

من الطقوس ومن التسميات التى تصف هذه الطقوس ما يرجع إلى ما قبل تاريخ بنى إسرائيل، ولكن لا ينبغى أن نقر بلا دليل بأن مغزى هذه الطقـوس ظـل ثابتًـا دون تغيير. وهناك طقوس أخرى وتسميات أخرى أخذها بنو إسرائيل عن الشعوب

المجاورة والكنعانيين بخاصة؛ ولكن مرة أخرى لا ينبغى أن نقر بلا دليل بأن هـذه الطقوس كان لها مغزى واحد عند بنى إسرائيل وعند جيرانهم. فدين بنى إسرائيـل أضفى مغزى جديدًا على أنماط العبادة التى ورثوا أو اتخذوا من الخـارج. وإن شـئنا أن نستكشف القيمة التى أضفت عقيدة يهوه على القربان علينـا أن نبحـث عـن الإجابة فى العهد القديم نفسه.

(أ) **المنحة**. الرب هو الإله الأعلى وكل شىء له وكل ما بحوزة الإنسان منه. هذه تيمة المزمور ٥٠: ٩-١٢ (عن القرابين) وتيمة الدعاء الجميـل الذى ينـسبه أخبـار الأيـام الثانى ٢٩: ١٤ لداود: «كل شىء منك ومن يدك أعطينـاك». فالإنـسان مـدين بكـل شىء للرب وبالتالى فعليه أن يقدم له ضريبة كما تؤدى الرعية الـضريبة للمالـك أو المستأجر لصاحب الأرض. وهو نوع من التدنيس، فبإعطاء جزء للرب الذى يملك كل شىء «يدنس» الإنسان الأشياء وله أن يستعمل البقية كأشـياء تخـصه. ويمكـن رؤية ذلك بوضوح فى تقدمة بواكير الحصاد وفى التشريع الخاص بالابن البكر.

والقربان أكبر من الضريبة؛ إنه منحة، ولكنها منحة من نوع خاص. ولمزيد مـن الدقة هو شىء ينبغى أن تتصف به كل منحة حتى تكون لها قيمة أخلاقية؛ فالذبائح (أو التقدمات) حيوانات مستأنسة (أو خضراوات) يحتاجها الإنسان لدعم حياتـه، وهى إن جاز التعبير جزء من حياته ومن نفسه. ويحرِم نفسه منهـا ويتنـازل عنهـا ويفقد المنحة ولكنه ينال شيئًا أيضًا، فبقبول المنحـة يـصبح الإله طرفًـا فى الـتزام. والإله ليس فى حاجة للمنحة بالطبع، ولكنه بقبولها يلزم نفسه بصورة ما.

وبهذا المعنى فكل قربان منحة. ولا يخلو من مغزى أن لفظ 'مِنحـاه' (منحـة) لا يطلق على التقدمات النباتيـة وحـسب، بـل يـرد أيـضًا بـالمعنى العـام «للقربـان».

والقربان الوسيلة التى يقدم من خلالها البشر منحًا للإله؛ والتقدمة تتم بطريقة خاصة: فيتم تدمير المنح كليًا أو جزئيًا؛ ويحرق الطحين والخبز والبخور، وتسكب السوائل وتذبح الحيوانات ثم تحرق.

والغرض من هذا التدمير ليس التدمير نفسه. وفى مقابل النظرية التى ترى أن القربان قوامه التدمير وفى مقابل بعض التوجهات الروحانية الحديثة علينا أن نعى أن الرب خالق الحياة وكل الكائنات لا يكرم بتدمير الكائنات أو الحياة. وفى هذا السياق نذكر أن الحيوانات كانت تذبح بيد صاحب القربان لا الكاهن؛ إذن فجوهر القربان لا يكمن فى الذبح. فما الذبح إلا إعداد القربان كوضع اليدين.

هناك سببان يمكن إعطاؤهما لتدمير جسم الذبيحة أو التقدمة النباتية على المذبح والسببان يتمم أحدهما الآخر: الأول أن هذا التدمير يجعل التقدمة غير صالحة للتناول وبالتالى تصبح هبة لا ترد. وتتناغم هذه الفكرة مع مفهوم أشمل هو أن كل ما يقدس للرب ينبغى عزله عن الاستعمال الدنيوى؛ وهناك عديد من حالات مماثلة فى طقوس أخرى وفى ديانات أخرى كعادة تحطيم الأوعية بعد استعمالها للسكائب وإلقاء تقدمات النذور فى عين ماء أو بئر أو فى البحر.

والسبب الآخر أن التدمير السبيل الوحيد لإعطاء التقدمة للرب أى بتحويلها إلى نطاق ما لا يرى. وهو سبب يمكن إدراكه أولاً فى المفردات الواردة: فالفعل «تقرب» فى العبرية يعنى «التقريب» أو «الرفع»، والتسمية القربانية 'عُلاه' تعنى «المعلاة». والطقوس نفسها توضح ذلك؛ فالقربان يرتبط فى جوهره بالمذبح؛ فالمذبح رمز حضور الرب أو يذكر به، وهو أداة للوساطة بين الرب والإنسان. والجزء المقدم للرب من التقدمة يوضع على المذبح. ولـلدم الذى يمثل العنصر الواهب للحياة مكانة

خاصة؛ فيرش حول المذبح فى كل قربان. وفى قرابين التكفير يتم مسحه على قرون المذبح؛ وفى القرابين التى تقدم عن خطيئة كبير الكهنة أو الشعب يرش على الحجاب الساتر لقدس الأقداس مسكن يهوه؛ وفى يوم الغفران الكبير يؤخذ إلى داخل قدس الأقداس نفسه حيث يرش على مقعد الرحمة عرش الحضور الإلهى. وكل الأجزاء الأخرى المردودة إلى الرب يتم تدميرها على المذبح وتتخذ صورة روحانية بصعودها فى شكل دخان من المذبح نحوه. وبذلك تدخل التقدمة فى اتصال مع رموز حضور الرب وتصير فى أقرب حالة ممكنة إليه.

من هذا المنظور يمكن اعتبار المحرقة القربان الأمثل، فالإنسان لا ينال منها شيئًا حيث تحرق عن آخرها. أما تقديم هبة للرب فليست سوى جانب واحد من القربان.

(ب) التوحد. إن الدين ليس مجرد تعبير عن الاعتماد على الرب، بل ينطوى أيضًا (كنتيجة مترتبة على هذا الاعتماد) على سعى للتوحد مع الرب. ولم يكن بنو إسرائيل يعتقدون أن بإمكانهم أن يتوحدوا ماديًا مع الرب بتناول أضحية إلهية أو بتحويل ذبيحة توحد معها صاحب القربان إلى نطاق المقدسات. بل هناك نوع آخر من التوحد ينتج عن المشاركة فى الممتلكات نفسها وعن المشاركة فى حياة مشتركة وعن ممارسة كرم الضيافة. فبعد قبول يهوه الأضحية وتقبله نصيبه منها (فوق المذبح) كان أصحاب القربان يلتهمون بقيتها فى وليمة دينية وبذلك يشاركون فى القربان. ويشير بولس الرسول إلى قرابين بنى إسرائيل بقوله «أَلَيْسَ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الذَّبَائِحَ هُمْ شُرَكَاءَ الْمَذْبَحِ؟» (رسالة أهل كورنثوس الأولى ١٠: ١٨). وكما يختم البشر عقودهم بتناول وليمة معًا (انظر التكوين ٢٦: ٢٨-٣٠ و٣١: ٤٤-٥٤) فالعهد بين

العبد وربه تنشأ أو تقوى بهذه الوليمة القربانية. لذا فهى تسمى 'زِبَح شلاميم' (ذبيحة المشاركة أو ذبيحة العهد). وهو قربان بهيج يجمع بين فكرتى الهبة والمشاركة معًا؛ فالتقديم يقوم به الإنسان ويحقق نتيجته بالحفاظ على الود مع الرب. لذا فهو يعد أكمل أنواع القربان، وفى بدايات تاريخ بنى إسرائيل كان أكثر أنواعه تقديمًا.

(ج) التكفير. لما كان الإنسان فى كل قربان يحرِم نفسه شيئًا نافعًا له ليقدمه للرب وبما أن القربان كله يهدف إلى إقامة صلات طيبة بين الرب والإنسان فإن كل قربان له قيمة تكفيرية ما. وعندما يرغب الكاتب فى التأكيد على فداحة جرم عالى فى صموئيل الأول ٣: ١٤ يقول «أَنَّهُ لاَ يُكفَّرُ عَنْ شَرِّ بَيْتِ عَالِي بِذَبِيحَةٍ (زِبَح) او بتقدمة أَوْ بِتَقْدِمَةٍ (مِنحاه) إِلَى الأَبَدِ». ويضفى التشريع القربانى بسفر اللاويين على المحرقة قيمة تكفيرية. وللدم دور مهم فى كافة القرابين الحيوانية. وفى اللاويين ١٧: ١١ يعطَى الدم للبشر «ليؤدوا طقس التَّكْفِيرِ عَلَى الْمَذْبَحِ».

وهناك ظروف تبرز فيها الحاجة للتكفير؛ فعندما يقترف أحد الناس إثمًا يكون فى حاجة إلى استرداد العفو، فيطلب من الرب تجديد العهد الذى نقض شروطه. وهو الغرض من قرابين الخطيئة وقرابين التكفير؛ فالاستعمال الطقسى للدم له مكانة خاصة، ولم تكن هناك وليمة قربانية لأن الآثم ليس له أن يحظى بصحبة الرب إلا بعد تجديد العهد. وحاولنا فيما سبق أن نبين أن قربان التكفير له أصول قديمة عند بنى إسرائيل، إلا أن هذا النوع من القرابين نشأ عن أنواع أخرى ويكتسب أهمية أكبر عندما تحل بالشعب كوارث قومية كبرى تعيد إليه الشعور بذنبه وعندما تنامى لدى الشعب حس أقوى بالخطيئة وبمطالب يهوه.

٥. نقد القرابين

شن أنبياء ما قبل السبي هجمات عنيفة على القرابين: أشعياء ١: ١١-١٧ وإرمياء ٦: ٢٠ و٧: ٢١-٢٢ وهوشع ٦: ٦ وعاموس ٥: ٢١-٢٧ وميخا ٦: ٦-٨. واعتبروا القرابين منافية لطاعة يهوه وللخير والعدل (أشعياء ١: ١٦-١٧ وإرمياء ٧: ٢٣ وعاموس ٥: ٢٤ وميخا ٦: ٨). من هنا استنتج بعض الباحثين أن الأنبياء حرموا القرابين بكل أنواعها. ونظرًا لأن عديدًا من هذه الفقرات يذكر القرابين جنبًا إلى جنب مع الزيارات الدينية والأعياد أقر هؤلاء الباحثون أنفسهم بأن الأنبياء حرموا كل العبادات المظهرية. لكن هؤلاء الأنبياء لا يدينون الهيكل نفسه؛ ومن ثم اعتبروا مدافعين عن هيكل بلا مذبح ولا قرابين؛ وبذلك فهم «بروتستانت العهد القديم». ومن يسلم بهذا الرأى عليه أن يواصل. ففى أشعياء ١: ١٥ يرد ذكر الصلاة نفسها مع القرابين والأعياد: «وَإِنْ كَثَّرْتُمُ الصَّلاَةَ لاَ أَسْمَعُ». وبما أنه ليس هناك من قائل بأن الأنبياء حرَّموا الصلاة فإن الجدل كله يؤدى إلى نتيجة لا معنى لها ويتبين تهافته. من ثم فهذه النصوص التوراتية لا تعنى أن الأنبياء حرموا القربان نفسه.

ولا بد من تفسير النصوص على أية حال. إذ لا يكفى القول بأن الأنبياء حرموا الشعيرة بعد أن شابتها فى عصرهم ممارسات أو أفكار وثنية. وهم يحرمون مثل هذه العبادات بالطبع ولكن فى نصوص أخرى (هوشع ٢: ١٣-١٥ و٤: ١١-١٣ و١٣: ٢ وعاموس ٤: ٤-٥ وإرمياء ٧: ١٧-١٨، إلخ)؛ وفى الفقرة السابقة لم نورد إلا النصوص التى يبدو أنها موجهة ضد العبادات الظاهرية ليهوه حسب الطقوس التى قضى بها. وحاولنا حتى الآن أن نقدم تفسيرًا لعاموس ٥: ٢١-٢٧ ولإرمياء ٧: ٢١-٢٢ ضمن تناولنا الشعيرة فى التيه، والمبدأ نفسه ينطبق على النصوص الأخرى أيضًا. فمع أن

التعبير عن التحريم غير مشروط فإنه ينبغى أخذه بمعنى نسبى، فهو «نـفى جـدلى» يمكن إيراد العديد من الأمثلة الأخرى عليه فى العبرية وفى يونانية العهد الجديد. فعبارة «ليس هذا بل ذاك» تعد طريقة أخرى لقول «ليس هذا بقدر ذلك». فالترجمة الحرفية لهوشع ٦: ٦ مثلاً: «إِنِّى أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ('لو') ذَبِيحَـةً وَمَعْرِفَـةَ اللهِ أَكْـثَرَ مِـنْ ('مِن') مُحْرَقَاتٍ»، والتوازى يتطلب أن تكون الصيغة الأولى مقارنة كالثانية (انظـر الأمثال ٨: ١٠). ويبدو ذلك أوضح فى كلمات صموئيل الذى كان نبيًا ومع ذلـك كان يقدم القرابين: «هَلْ مَسَرَّةُ الرَّبِّ بِالْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ كَمَا بِاسْـتِمَاعِ صَـوْتِ الـرَّبِّ؟ هُوَذَا الاِسْتِمَاعُ أَفْضَلُ مِنَ الذَّبِيحَةِ وَالإِصْغَاءُ أَفْضَلُ مِنْ شَحْمِ الْكِبَاشِ» (صـموئيل الأول ١٥: ٢٢). فالأنبياء يعارضون شكليات العبـادات الخارجيـة حيـث لا تكـون هناك نوايا داخليـة توازيهـا (أشـعياء ٢٩: ١٣) وهـم فى هـذه النـصوص يتحـدثون كوعاظ. والنصوص الكهنوتية - وهى طقوس - لا تسنح لها الفرصة للنص على ذلك ولكنها تفترض مسبقًا أن فعل القربان الدينى لا طائل من ورائه ما لـم تكـن نوايـا من يقدمه صادقة.

وتكـرر أسـفار الحكمـة الدرس نفـسه: «ذَبِيحَـةُ الأَشْرَارِ مَكْرَهَـةُ الـرَّبِّ وَصَـلاَةُ الْمُسْتَقِيمِينَ مَرْضَاتُهُ» (الأمثال ١٥: ٨ وانظر ٢١: ٢٧) و «فِعْلُ الْعَـدْلِ وَالْحَـقِّ أَفْـضَلُ عِنْدَ الرَّبِّ مِنَ الذَّبِيحَةِ» (الأمثال ٢١: ٣). ومن المزامير ما يبـدو أنـه يـرفض مبـدأ القربان (المـزامير ٤٠: ٧-٨ و٥٠: ٨-١٥ و٥١: ١٨-١٩) إلا أن هـذه النـصوص ينـبغى تفسيرها كما تفسر نصوص الأنبياء نفسها.

وهناك عامل آخر يعلل رفض الأنبياء القربان ويذكرونه فى ردود التحريم. فأحكام الرب ثابتة لا تتبدل بأفعال العبادة الظاهرية، فخطايا الشعب جد خطيرة (انظر إرمياء ٦: ١٩-٢٠ و١٤: ١٢ وميخا ٣: ٤ وصموئيل الأول ٣: ١٤).

فالأنبياء وأسفار الحكمة والشريعة جميعًا يتحدثون عن القربان من زوايا مختلفة ولكن ليس بينهم ما يزعم البعض من تناقض. وليس ثمة فجوة بين عصرى ما قبل السبي وما بعده؛ بل هناك استمرارية؛ وحزقيال حلقة الوصل بينهما. وكان حزقيال نبيًا وكاهنًا؛ والثابت أنه لم يكن يرفض طقوس عصر المملكة ككل باعتبارها غير مشروعة، ووضع تصورًا لطقوس المستقبل بكل ما بها من أفعال ظاهرية. وسعى أنبياء ما بعد السبي إلى نشر هذه الفكرة فى بنى إسرائيل بعد العودة. وفى العصر نفسه ازداد الطقس تحديدًا وحظى بقبول الجميع كتشريع من عند الرب وتوقف الجدل حول القربان منذ ذلك الحين.

وهناك من سيتساءل: وماذا عن الإسينيين؟ طبقًا لما ورد عند فيلون (Philo, Quod omnis probus liber sit, 75) فإنهم لم يقدموا الحيوانات قرابين، وحسب ما جاء عند يوسفوس (Josephus, Ant. XVIII i, 5) لم يكونوا يقدمون القربان إلا سرًا وبعيدًا عن الهيكل. وأُلقى على هذا الشاهد ضوء جديد بالاكتشافات والنصوص التى وجدت فى قمران؛ فهذه نصوص جاءت ولا شك من عند جماعة يجب أن تسمى «إسينية» بصورة أو بأخرى. وأفراد هذه الطائفة قطعوا كل صلة لهم بكهنة أورشليم ولم يشاركوا فى العبادات الرسمية ولكنهم ظلوا يدعون أنهم يرعون الشريعة. وبالتالى لم يكونوا يقدمون القرابين لأن القربان محرم خارج الهيكل. وكشفت حفائر قمران عن أكداس من عظام الحيوانات كانت مدفونة بطريقة طقسية، ما دعا بعض

الباحثين إلى الزعم بأن هذه العظام بقايا قرابين؛ من ثم فهذه المكتشفات تؤكد ما ذهب إليه يوسفوس من أن الإسينيين كانوا يقدمون القرابين سرًا. ومع ذلك فالأرجح أن هذه العظام بقايا ولائم دينية لم يكن لها طابع قرباني بحت. إلا أن شكنا فى نص يوسفوس وفى مكتشفات قمران لا يؤثر على النقطة الجوهرية وهى أن الإسينيين لم يرفضوا الشعيرة التى كانت تمارس فى الهيكل نفسها بل انقطعوا عن الكهانة التى تولت الهيكل فى عصرهم، إذ كانوا يرون أنهم رجال لا يستحقون المنصب. فنصوص قمران تغالى فى تقدير قيمة القربان وتعطيه مكانًا ضمن الأحكام المثلى التى استنوا للجماعة.

أدان الأنبياء المظهرية فى العبادة؛ فكان إرمياء يدعو إلى تدين يركز على القلب؛ وكان حزقيال يدعو إلى قدسية سامية؛ وظل كل المتحدثين الصادقين باسم اليهودية يرددون الرسالة إلى أن حل عصر وضعت فيه جماعة قمران أمام أفرادها نموذجًا أمثل للتدين والتكفير والطهارة الأخلاقية. وأسهم كل هؤلاء الشهود فى إضفاء مزيد من الوجدانية والروحانية على الشعيرة إلى أن صارت تعبيرًا خارجيًا عن مشاعر داخلية وصار الوجدان الداخلى ما يضفى عليها قيمتها. وبذلك تمهد الطريق للعهد الجديد. ولم يحرِّم المسيح القربان؛ بل إنه قدم نفسه قربانًا (مرقس ١٠: ٤٥ ورسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢)؛ وهو ذبيحة الفصح (رسالة إلى أهل كورنثوس ٥: ٧) وقربانه قربان العهد الجديد (لوقا ٢٢: ٢٠ ورسالة إلى أهل كورنثوس ١١: ٢٥)، وهذا هو القربان الأمثل نظرًا لطبيعة مشاعر الذبيحة إذ وهب نفسه بملء إرادته فى فعل طاعة. ومثاليته مرجعها أيضًا الطريقة التى قُدم بها، فكان هبة خالصة عادت فيها الذبيحة كلها للرب؛ قربان توحد لا نظير له فى حميميته؛ قربان تكفير

يكفى للتكفير عن كل خطايا العالم. وهو فريـد لأنـه قربـان أمثـل يـستنفد كافـة جوانب القربان الممكنة مرة واحدة. فأمكن للهـيكل أن يختفى وكان على القـرابين الحيوانية أن تنتهى لأنها كانت مجرد صورة ناقصة تتكرر بلا نهاية لقربـان المـسيح الذى وهب نفسه «مرة واحدة» فى «تقدمة فريدة» لخلاصنا وطهرنا كما تؤكد رسالة العبرانيين (٧: ٢٧ و٩: ١٢، ٢٦، ٢٨ و١٠: ١٠، ١٢، ١٤). وتستمر الكنيـسة الـتى أسـس يسوع حتى آخر الزمان لتحيي ذكرى هذا القربان الأكمل ولتحيا بثماره.

الفصل الرابع عشر

العبادات الثانوية

١. الصلاة الطقسية

الصلاة تعنى «الحديث مع الرب»؛ إذن فالصلاة توجد صلة شخصية بين الإنسان والرب، وهى فعل أساسى فى الدين. وسبب تناولها هنا ضمن أفعال العبادة الثانوية أن موضوعنا مؤسسات بنى إسرائيل، ولا دخل للصلاة إلا من حيث أنها تمثل جزءًا من العبادة. ولم تكن الصلاة الطقسية فى العهد القديم مؤسسة مستقلة عن سائر العبادات حيث أصبحت تؤدى فى الكنيس. وليس هناك سوى إشارتين فى العهد القديم للطقوس التى تقوم برمتها على ترتيل الأدعية أو إنشادها، وكلتاهما قداسان تكفيريان (نحميا ٩ ويوئيل ١-٢).

(أ) **الصلاة والعبادة.** مما لا شك فيه أن العبادات عند بنى إسرائيل كانت تصحبها كلمات؛ وهو أمر يصدق على ديانات الشرق كلها، بل على كافة ديانات العالم. ويضم الكتاب المقدس بعض صيغ التبرك (العدد ٦: ٢٢-٢٧) واللعن (التثنية ٢٧: ١٤-٢٦ وهى لعنات شارك فيها الشعب)؛ كما يقدم صيغة ترد فى طقس «ماء اللعنة المر» (العدد ٥: ٢١-٢٢) وكلمات تتلى حين يصعب اكتشاف من ارتكب جريمة قتل (التثنية ٢١: ٧-٨) وصيغًا لتقدمة الأبكار (التثنية ٢٦: ١-١٠) والعُشر

إلى ثلاث سنوات (التثنية ٢٦: ١٣-١٥) و «درس» عيد الفصح (التثنية ٦: ٢٠-٢٥
انظر الخروج ١٢: ٢٦-٢٧).

يمثل القربان الفعل الأول فى الدين، وفعل القربان نفسه صلاة؛ ولكن تصحبه
صلاة شفاهية. وتشريع اللاويين ١-٧ لا يذكر الصلاة الشفاهية مقترنة بالقربان
لأنه لا يركز إلا على الطقوس الفعلية التى ينبغى اتباعها، أما فقرة عاموس ٥: ٢٣
تقول إن الترانيم كانت تنشد مصحوبة بآلات موسيقية فى أثناء تقديم القربان.
الحقيقة أن القداس العام أقرب بطبيعته إلى إنشاد الترانيم الإيقاعية. وظهر
الإنشاد الطقسى بمجرد أن انتظمت العبادات والكهانة فى مقدس عام، وكان لهيكل
سليمان فرقة من المنشدين فى بداياته الأولى. وبعد السبى ازداد أعضاء فرقة إنشاد
الهيكل أهمية وتقديرًا، واهتمام كاتب أخبار الأيام بالموسيقى الدينية معروف.

والمزامير كتاب الترانيم أو كتاب الأدعية فى الهيكل الثانى، ويضم بضع ترانيم
طقسية ترجع لعصر المملكة. ويوضح نص المزامير أن المزامير كانت تستعمل فى
العبادة؛ فبعضها يشير إلى طقس (قربان فى العادة) يؤدى وهى تُنشد (المزامير ٢٠: ٤
و٢٦: ٥ و٢٧: ٦ و٦٦: ١٣-١٥ و٨١: ٤ و١٠٧: ٢٢ و١١٦: ١٧) ويتحدث بعض آخر منها
عن الهيكل الذى كانت تُنشد به (المزامير ٤٨ و٦٥ و٩٥ و٩٦ و١١٨ و١٣٤ و١٣٥).
وكانت «المزامير التدريجية» والمزمور ٨٤ أناشيد للزيارات المقدسة. ومن ناحية
أخرى يصعب التمييز بين الأدعية الفردية والجماعية أو بين الأدعية الخاصة
والطقسية؛ فالمزامير المروية على لسان فرد تكتب أحيانًا لتستعمل فى قداسات
الهيكل، وعدِّل بعض آخر منها للاستعمال الطقسى بإضافة تسابيح. وبصورة عامة
ليست لدينا معلومات تكفى لتحديد المراسم أو الأعياد التى كانت تنشد فيها هذه

المزامير. ويمكننا بالطبع أن نخرج بافتراضات من المضمون العام للمزامير ولكن هذا يظل ضربًا من الحدس؛ ويمكن الاستعانة بالمعلومات الواردة بعناوين المزامير إلا أن هذا لا يصلح إلا فى عصر متأخر للغاية. فالعنوان العبرى للمزمور ٩٢ يقول إنه مزمور للسبت، والعناوين اليونانية للمزامير ٢٤ و٤٨ و٩٣ و٩٤ تقول إنها تُنشد فى سائر أيام الأسبوع. والمزمور ٣٠ لعيد التكريس (حسب النص العبرى) والمزمور ٢٩ كان ينشد فى عيد المظال (حسب النص اليونانى).

وأية مناقشة للدوافع التى تدعو الشعب للصلاة أو لتيمات دعائه تعد جزءًا من اللاهوت التوراتى، إلا أن دراسة مؤسسات العهد القديم لابد أن تتناول القواعد التى تحكم مكان الصلاة وتوقيتها والوضع الذى يجب اتخاذه فيها.

(ب) **مكان الصلاة وتوقيتها.** كان بنو إسرائيل يصلون عادةً فى الهيكل أى فى ساحات الهيكل ميممين وجوههم نحو المقدس (المزامير ٥: ٨ و٢٨: ٢ و١٣٨: ٢). وبعد السبى تحول اتجاه اليهود خارج أورشليم إلى المدينة المقدسة وشطر الهيكل (الملوك الأول ٨: ٤٤، ٤٨). وكان دانيال يصلى فى غرفته المرتفعة من نافذة تواجه أورشليم (دانيال ٦: ١١). وهى عادة حرمتها اليهودية اللاحقة وكانت تتحكم فى اتجاه المعابد.

والمزمور ٤ صلاة مسائية، والمزمور ٥ صلاة صباحية. وكانت يهوديت تصلى ساعة تقديم قربان البخور فى الهيكل (يهوديت ٩: ١). وكان دانيال يصلى ثلاث مرات فى اليوم (دانيال ٦: ١١)، وينبئنا المزمور ٥٥: ١٨ بأن بنى إسرائيل كانوا يصلون «مساءً وصباحًا وظهرًا». ومع ذلك فهذه النصوص متأخرة وتتحدث عن صلاة خاصة. وفى هذا العصر اللاحق كان يقام بالهيكل قداسان كل يوم: أحدهما فى الصباح والآخر فى المساء، وبالتالى توقف ربط أحكام الصلاة الخاصة بالعبادة فى الهيكل.

ويبدو أن بعض النصوص يشير إلى أن بنى إسرائيل كانوا يصلون وهم وقوف؛
صموئيل الأول ١: ٢٦ مثلاً والملوك الأول ٨: ٢٢ وإرمياء ١٨: ٢٠ كلها تستعمل
لفعل 'عَمَدَ' ومعناه الشائع «وَقَفَ منتصبًا أو تعامَدَ». وهناك نصوص عديدة تبين
ن هذه كانت العادة فى عصور العهد الجديد. ومع ذلك فالفعل 'عَمَدَ' قد يعنى
كان» قدام الرب دون الإشارة ضمنًا إلى الوقوف. وفى أخبار الأيام الثانى ٦: ١٣ نجد
ن سليمان صنع منبرًا «ووقف عليه ثم جثا على ركبتيه». وربما أيضًا كان بنو
سرائيل يغيرون اتجاههم فى الصلاة حسب النوايا التى يصلون بها. وكان طقس
التكفير فى نحميا ٩: ٣-٥ (أعاد كتابته كاتب أخبار الأيام) يبدأ بتلاوة لسفر
لشريعة كان الناس يقومون (وَيَّقومو) فى أثنائها؛ ثم يسجدون (مِشتَحَويم)
يعترفون بخطاياهم إلى أن يأمرهم اللاويون أن «قوموا» (قومو)؛ ثم ينشدون
زمورًا (انظر أيضًا الملوك الأول ٨: ٥٤-٥٥). إلا أن المقصود بالاتجاه المعتاد فى
لصلاة التعبير عن الخضوع والتسليم قدام الرب؛ «هَلُمَّ نَسْجُدُ وَنَرْكَعُ وَنَجْثُو أَمَامَ
لرَّبِّ خَالِقِنَا» (المزامير ٩٥: ٦). وكان الرجال يصلون وهم ركوع (الملوك الأول ٨: ٥٤
أشعياء ٤٥: ٢٣ ودانيال ٦: ١١) وأيديهم مرفوعة إلى السماء (الملوك الأول ٨: ٢٢، ٥٤
المزامير ٢٨: ٢ وأشعياء ١: ١٥ والمراثى ٢: ١٩). وأحيانًا كانوا يركعون ويسجدون
اضعين جباههم على الأرض (المزامير ٥: ٨ و٩٩: ٥، ٩، إلخ). وأخذ الوثنيون عنهم
لأوضاع نفسها فى صلاتهم لآلهتهم (الخروج ٢٠: ٥ والتثنية ٤: ١٩ والملوك الأول
١: ١٨ والملوك الثانى ٥: ١٨، إلخ). وكانت هذه الأوضاع جزءًا من المجاملات
لمعتادة للملك أو لمن يرغب المرء فى تكريمه (صموئيل الأول ٢٤: ٩ وصموئيل
ثانى ٩: ٨ والملوك الأول ٢: ١٩ والملوك الثانى ١: ١٣ و٤: ٣٧ وإستير ٣: ٢، إلخ).

ومن التسميات الأكثر تداولاً للصلاة الفعل 'هِتپلّيل' والاسم 'تْهلاه'. والجذر نفسه فى العربية معناه «ثَقَب» و «قَطَع»، لذا ذهب البعض إلى أن التسميات العبرية بقايا عادة قديمة؛ بعبارة أخرى كان بنو إسرائيل ينكأون جروحًا على أبدانهم (كما كان أنبياء البعل يفعلون على الكرمل: الملوك الأول ١٨: ٢٨) حتى تكون صلاتهم أوقع وأشد أثرًا. وفى مقابل ذلك نشير إلى أن نص الملوك يستعمل فعلاً آخر وأن معنى الجذر أوسع بكثير حتى فى العربية. ويبدو أن الجذر فى العبرية معناه «قرّر، حكم، تشفع» (انظر التكوين ٢٠: ٧ وصموئيل الأول ٢: ٢٥). إذن فالصلاة تعنى التشفع ومن يصلى نيابة عن الناس أو عن أحدهم شفيع أو وسيط؛ وقد يكون شخصًا مقدسًا أو تم تقديسه كأن يكون ملكًا أو نبيًا أو كاهنًا. ولكن بغض النظر عن المعنى الأساسى للجذر فإن لفظى 'هِتپلّيل' و 'تْهلاه' أصبح معناهما «صلّى» و «صلاة» على التوالى. وكانت الصلاة فى العهد القديم توجه إلى الرب مباشرةً دون الرجوع إلى أى وسيط سماوى. ولم تنشأ فكرة وساطة الملائكة لصالح البشر إلا بعد السبى حين بدأت عقيدة الملائكة فى النمو؛ وظهرت الفكرة على استحياء فى بادئ الأمر (أيوب ٥: ١ و٣٣: ٢٣-٢٤ وزكريا ١: ١٢)، ولكنها ازدادت وضوحًا فى طوبيا (١٢: ١٢) حيث يقول رافائيل: «إنك حين كنت تصلى أنت وسارة كنتُ أنا أرفع صلاتك إلى مجد الرب وكنت أنا أتلوها» (انظر أيضًا ١٢: ١٥ حسب أحد النسخ اليونانية المنقحة). وأكدت الأسفار الخارجية لليهودية على هذه العقيدة وترددت فى العهد الجديد (رؤيا يوحنا ٨: ٣). ولم يرد ذكر وساطة قديس إلا مرة واحدة فى المكابيين الثانى ١٥: ١٤ حيث «يكثر إرمياء من الصلوات لأجل الشعب والمدينة المقدسة».

. طقوس التطهر ورفع القداسة

ٔن هناك ارتباط وثيق فى عقليات القدماء بين مفهوم النجاسة الطقسية وفكـرة تكريس للرب. وكانت فى الأشياء النجسة وفى الأشياء المقدسة قوة كامنـة غامـضة مخيفة، وكانت هاتان القوتان تسريان على كل ما يتصل بهما من أشياء أو أشـخاص ا لامسوهما وهم فى حالة تحريم. فالنجس والمقدس سواء، «لا يمـسان». وهاتـان فكرتان البدائيتان نجدهما فى العهد القديم؛ فمن التشريعات ما يحرم على البشر لامسة تابوت العهد ومنها ما يحرم عليهم ملامسة الجثة؛ وعلى الأم أن تتطهر بعد ولادة لأنها تنجست؛ وعلى الكاهن أن يغير ثيابـه بعـد القربـان لأنـه يجعـل منـه خصًا مقدسًا. إلا أن هذه النجاسة ليست تشوهًا ماديًا أو معنويًا، وهذه القداسـة يست فضيلة معنوية؛ بل هما «حالتان» أو «وضعان» على البشر أن يخرجـوا منهمـا ى يعودوا إلى الحياة العادية.

والكتاب المقدس يصف هذه المحرمات وطقوس التطهر ورفـع القداسـة؛ وهنـا حتفظ ديانة بنى إسرائيل ببعض العادات شـديدة القـدم. ومـن الغريـب أن هـذه عادات دخلت التشريع الكهنوتى وهو أحدث أجزاء التوراة واندمجت فيه؛ ولكنـه ى الرغم من الاحتفاظ بالطقوس أضفى عليها معنى جديد. فساعدت على فـصل ى إسرائيل عن العالم الوثنى من حولها وعلى غرس فكرة قدسـية يهـوه المتـسامية كرة القدسية التى أمر شعبه المختار بمراعاتها. لذا ففى التجميـع النهـائى لـسفر لاويـين وضـع تـشريع الطهـارة (اللاويـين ١١-١٦) إلى جانـب تـشريع القداسـة للاويين ١٧-٢٦)؛ فهما الجانبان السلبى والإيجابى من تلك القداسة التى قضى بها ب.

(أ) القرابين والاغتسال. تحتل القرابين مكانًا مهمًا فى طقوس التطهر ورفع القداسة؛ فبعد الولادة كان على المرأة أن تقدم محرقة وقربان خطيئة (اللاويين ١٢: ١-٨)؛ وكان على الأبرص فى تطهره أن يقدم قربان عوض (أو قربان خطيئة) ومحرقة (اللاويين ١٤: ١٠-٣٢)؛ وكان على الرجال والنساء أن يقدموا محرقة وقربان خطيئة بعد كل نجاسة جنسية (اللاويين ١٥: ١٤-١٥، ٢٩-٣٠) . والنذير إذا تنجس بملامسة جثة كان عليه أن يقدم قربان خطيئة ومحرقة وقربان عوض (العدد ٦: ٩-١٢)، وإذا انتهت المدة التى يشملها نذره فعليه قربان خطيئة ومحرقة وقربان عوض (العدد ٦: ١٣-٢٠).

وكانت هناك طقوس أخرى أيضًا للتطهر أو رفع القداسة بعضها يرتبط بالقرابين وبعضها الآخر لا يرتبط بها. وسبق أن ذكرنا أن النجس والمقدَّس كلاهما كان يؤثر على كل من يلامسه، وكان من الطبيعى أن «يغسلا» من آثار هذه الملامسة. وهكذا فالكاهن الذى يتولى العبادات مثلاً إذا لامس نجاسة كان عليه أن يغتسل قبل بدء القداس حتى يدخل نطاق المقدسات بأمان (الخروج ٢٩: ٤ و٣٠: ١٧-٢١ واللاويين ٨: ٦ و١٦: ٤). وتقضى تشريعات الطهارة بضرورة غسل الأوانى أو الثياب أو الأشخاص بالماء إذا تنجسوا بملامسة شيء نجس (اللاويين ١١: ٢٤-٢٥، ٢٨، ٣٢، ٤٠ و١٥ مواضع متفرقة و٢٢: ٦). إلا أن الماء كان يستعمل أيضًا لغسل ما لامس شيئًا مقدسًا؛ فاللحم الذى يقدم قربانًا كان على أعلى درجات القداسة وبالتالى فالوعاء المعدنى الذى يغلى فيه قُضى بغسله وشطفه بالماء؛ وإن كان وعاء فخاريًا يكسر (اللاويين ٦: ٢١). وفى يوم الغفران كان على كبير الكهنة أن يغير ثيابه ويغسل كل جزء من بدنه بعد الخروج من قدس الأقداس؛ وكذلك من اقتاد كبش الفداء إلى

الصحراء ومن أحرق الأضاحى المقدمة كقربان خطيئة كان على كل منهما أن يغير ثيابه ويغتسل (اللاويين ١٦: ٢٣-٢٨). وقضى على من شارك فى طقس العِجلة الحمراء أن يتبع هذه القواعد أيضًا (العدد ١٩: ٧-١٠، ٢١). ومن شارك فى حرب مقدسة كان «يتطهر» بحمل السلاح، وحتى الغنائم التى يغنم كانت مقدسة؛ ولكى يعودوا إلى الحياة العادية كان على المقاتلين والغنائم على السواء أن يتجردوا من القداسة، والمدة التى قضى بها لهذا الطقس سبعة أيام. فكان المقاتلون والأسرى يمكثون خارج المخيم لسبعة أيام يغسلون فيها ثيابهم ويتطهرون. كما كانوا يغسلون كل متاع من جلد وكل منسوج وخشبى؛ أما الأشياء المعدنية فتدخل النار قبل أن تغسل (العدد ٣١: ١٧-٢٤).

(ب) **رماد العِجلة الحمراء.** فى النص الأخير (العدد ٣١: ١٦-٢٤) قضى بغسل المعدن «بماء النجاسة» (ʼمِى مِضّاهʻ: حرفيًا «ماء الميضة»)، وكان هناك طقس خاص لإعداده (العدد ١٩: ١-١٠). وقضى بذبح عجلة حمراء لا شية فيها ولم تطق النير خارج البلدة («خارج المخيم» فى النص لأنه يعزو التشريع لعصر التيه)؛ وكان يقوم بذبحها رجل من عامة الناس بحضور كاهن. ثم تحرق الجثة، وفى أثناء احتراقها يلقى الكاهن فى النار بخشب أَرز وزوفا وقرمزًا؛ ثم يُجمع الرماد ويحفظ فى مكان طاهر طقسيًا. وكان ماء النجاسة يُعدّ بوضع بعض من هذا الرماد فى إناء ويصب عليه ماء جارٍ، أى ماء يؤخذ من نبع أو جدول مباشرةً. ومن المؤكد أن هذا الطقس نشأ فى بيئة وثنية والأرجح أنه كان فى الأصل طقسًا سحريًا؛ فالعديد من الشعوب تعتبر الأحمر لونًا يحمى ويدرأ الشر ويعصف بالأرواح الشريرة؛ ورماد الحيوانات يستعمل عادةً فى الطهارات الطقسية كما يستعمل الماء الجارى فى رفع النجاسة. إذن

فالطقس ذو أصل قديم ودخل اليهوية وجاء دور الكاهن ليجعل منه شعيرة شرعية؛ ولم يكن له فى الأصل صلة بالقربان ولكنه رُبط بقربان خطيئة (التسمية نفسها ترد فى العدد ١٩: ١٧ وانظر الفقرة ١٣ وقارن العدد ١٩: ٤ و٨ باللاويين ١٦: ٢٧-٢٨).

كان هذا الماء يستعمل فى التطهر؛ فكان يرش على من لامس جثة أو عظامًا أو قبرًا؛ كما كان يستعان به فى تطهير بيت الميت وأثاثه (العدد ١٩: ١١-٢٢). ولا يرد لهذا الماء ذكر خارج هذا النص إلا مرة واحدة فى نص سبقت الإشارة إليه (العدد ٣١: ٢٣) حيث فُرض لتطهير ما نُهب فى حرب مقدسة؛ ولكن يبدو أنه إضافة فى هذه الفقرة حيث لا يضيف للسياق شيئًا ذا بال. ومن الغريب أن ماء النجاسة هذا لا يرد له ذكر فى سائر النصوص التى تشير إلى النجاسة الناجمة عن ملامسة جثة ميت؛ فتشريع القداسة يقضى بالغسل ولكن بماء عادى (اللاويين ٢٢: ٤-٦) وتشريع النذير يقضى بطقس معقد ولكنه لا يشير إلى ماء النجاسة (العدد ٦: ٩-١٢). ومن ناحية أخرى فالنصوص القديمة التى تصف الطقوس الجنائزية لا توحى بأن ملامسة الجثة تؤدى لنجاسة (انظر التكوين ٤٦: ٤ و٥٠: ١). من ثم فهناك تناقض بين الطقس الخاص برماد العجلة الحمراء واستعمال ماء النجاسة؛ ويبدو أنه طقس قديم ظل حيًا جنبًا إلى جنب مع الديانة الرسمية؛ ولم يكن جزءًا من حياة الناس العادية، ولكنه فى النهاية ضُم إلى التشريع الكهنوتى فى حقبة متأخرة.

(ج) **طقس البرص.** يثير طقس البرص (ويشغل إصحاحين طويلين من تشريع الطهارة: اللاويين ١٣-١٤) مشكلة مشابهة. فاللفظ العبرى الذى يرد فى الترجمات الحديثة بمعنى «البرَص» 'صَرَعات'، إلا أن المرض الذى يدل عليه ليس ما نسميه حاليًا البرص أو لا يدل على البرص وحده. فالـ 'صَرَعات' ينطبق على أمراض جلدية

عدة ورد وصف أعراضها فى اللاويين ١٣: ١-٤٤؛ وهى ليست أعـراض مـا نـسميه بالبرص Elephantiasis Graecorum، والأمراض التى ورد وصـفها قابلـة للـشفاء. وكان القرار للكاهن ما إذا كان أحد الناس مصابًا بهذا «البرص»، وكان قـراره لا كطبيـب بل كمفسر «للشريعة». وكان «الأبرص» نجسًا ويعزل عن قومه ويجبر على العيش على مسافة من البلدة (انظر النص المبكر نسبيًا فى الملوك الثانى ٧: ٣) إلى أن يبرأ.

وكان القرار للكاهن أيضًا عندما يبرأ المريض (اللاويـين ١٤: ٣ وانظـر مـتى ٨: ٤ ومقابلهما فى لوقا ١٧: ١٤). ولكن كان على الأبرص قبل أن يعود إلى الحيـاة العاديـة أن يمر بطقس تطهر. فيتم ملء إناء ماءً من نبع أو من جدول، ثم يُذبح طـير فـوق الإناء حتى يراق دمه فى الماء، ثم يغطَّس طير آخر فى المـاء حيًـا، ويـضاف إلى المـاء خشب الأرز والزوفا والقرمز، ثم يطلق الطير الحى فى الهواء، ثم يرش الأبرص بالماء ويعلن تطهره. وبعد سبعة أيام يحلق كل شعر بدنه ويغسل ثيابـه ويغتـسل وبـذلك يتطهر (اللاويين ١٤: ٢-٩).

ويواصل النص قائلاً: فى اليوم الثامن عليه أن يقدم قربان عوض وقربان خطيئة ومحرقة. وكان الكاهن يحصل على دم قربان العوض ويمسح به الأذن اليمنى للمريض الذى شفى وإبهامه الأيمن وإصبع قدمه اليمنى الكبير؛ ثم يمسح الأعـضاء نفـسها بالزيت ويصب ما تبقى من الزيت على رأس المريض الذى شفى (اللاويـين ١٤: ١٠-٣٢). وقُـضى بـالطقوس نفـسها فى تنـصيب كبـير الكهنـة (الخـروج ٢٩: ٢٠-٢١ واللاويين ٨: ١٢) إلا أن الغرض منها فى اللاويين ١٤ التطهير لا التقديس. وكان الدم يستعمل بالطريقة التى يستعمل بها فى قـرابين التكفـير. ويمكـن مقارنـة طقـوس المسح بطقس «تطهير الجبهة» الذى ورد ذكره فى عقود الرافدين لعتق العبيد؛ وهناك

مثال موازٍ فى نص من راس شمرة يسجل عتق أمة ورد فيه: «سكبَت الزيت على رأسها وأعلنَت طهارتها».

والإصحاح ١٤ من سفر اللاويين مزيج من طقسين أحدهما (ف ٢-٩) من أصل قديم، وأمراض الجلد الكريهة والمعدية تسببها روح شريرة وبالتالى فلابد من مطاردة هذه الروح. وهنا تطالعنا من جديد بعض سمات طقس العجلة الحمراء؛ فلما كان الأحمر لونًا يفزع الأشرار كان يستعمَل ماء يميل لونه للحمرة ومعه قرمز؛ ولخشب الأرز والزوفا والماء الجارى تأثير تطهيرى؛ وحين يحلِّق الطير فى الهواء يحمل معه الشر. والسبب فى الحكم بحلق شعر البدن أنه يحمل آثار المرض (اللاويين ١٣: ٢-٤٤ مواضع متفرقة). والطقس الثانى (اللاويين ١٤: ١٠-٣٢) يطبق على الأبرص القواعد اللاوية الخاصة بقرابين التكفير؛ ومع ذلك فهو يشتمل على عنصر لا يأتى من طقس الكفارة أى المسح بالزيت، ولكن سبق أن رأينا أن هذا الطقس كان يطبق فى ظروف مماثلة عند جيران بنى إسرائيل.

ولم يكن البشر وحدهم يتعرضون «للبرص»؛ فكان العفن الفطرى على الثياب أو المنسوجات أو المنتجات الجلدية يسمى «برص»، وبالتالى كانت الأشياء تتنجس. وهنا أيضًا كان القرار للكاهن بعزل الأشياء. وإذا ظهرت علامات انتشار الفساد أو لم تختف بعد الغسل كان الشيء يحرق؛ وإذا اختفت العلامات بعد الغسلة الأولى يُغسل الشيء مرة أخرى وتعلن «طهارته» (اللاويين ١٣: ٤٧-٥٩). وكانت الخيل أيضًا تصاب «بالبرص»؛ وإذا غطى الجدران الملح الصخرى أو الطحالب فقد تكون مصابة «بالبرص» أيضًا (اللاويين ١٤: ٣٣-٥٣)؛ وإذا قرر الكاهن ذلك كانت الأحجار تنتزع والجدران تكشط؛ وإذا واصلت علامات البرص انتشارها يهدم

البيت، أما إذا اختفت تعلَن طهارة البيت. ولكن فى كلتا الحالتين كان لا بد من التكفير عن «خطيئة البيت» ويطبق عليه الطقس نفسه الخاص بطهارة الأبرص (اللاويين ١٤: ٢-٩).

كل هذه الأحكام على اختلافها شواهد على مفاهيم شديدة البدائية؛ فهى بقايا طقوس خرافية قديمة. ومع ذلك فليس ثمة إشارة إليها فى نصوص ما قبل السبى، كما أنه ليست هناك إشارة إلى استعمال ماء النجاسة فى سنوات ما قبل السبى. وليس هناك سوى استنتاج واحد مرجح وينطبق على كافة تشريعات الطهارة فى اللاويين ١١-١٦: فبعد السبى ازداد اليهود وعيًا بالحاجة إلى الطهارة، وأصبح الخوف من النجاسة هاجسًا يفزعهم؛ لذا ضاعف كتّاب التشريع الكهنوتى من حالات النجاسة ووصفوا كل علاج صحيح لها؛ فاستعاروا مواد من كل صوب وأدخلوا فى النسق اللاوى خرافات شعبية وفرضوا عديدًا من الأحكام حتى صار التشريع أعقد من أن يطبق. وأوغلت يهودية ما بعد التوراة إلى أبعد من ذلك. فكان الطقس فى البداية يهدف إلى التعبير عن قداسة الرب وشعبه ولكنه تحول إلى نسق ضيق من الشكليات أو قيد ثقيل لا يطاق؛ وما كان يمثل حماية تحول إلى نير من حديد. وتوعد يسوع الكتبة والفريسيين لوضعهم قيودًا ثقيلة على أعناق الناس (متى ٢٣: ٤) وحرم عليهم دخول ملكوت السموات (متى ٢٣: ١٣). وأعلن أن النجاسة الوحيدة نجاسة الخلُق (متى ١٥: ١٠-٢٠)، وقال بولس الرسول «لَيْسَ شَيْءٌ نَجِسًا بِذَاتِهِ» (رسالة رومية ١٤: ١٤).

٣. طقوس التقديس

(أ) ملحوظات عامة. ترتبط فكرة التطهر فى أذهان بنى إسرائيل بفكرة التقديس أو النذر، واللفظان اللذان يعبران عن الفكرتين يمكن استعمالهما كمترادفين. لكن هناك فارقًا بينهما؛ فالمقصود بالتطهر إزالة ما يعوق الإنسان عن التقرب إلى الرب. أما التقديس فإما إعداد الإنسان للقاء الرب أو ناجم عن اتصال بالرب عن قرب. ويعبر التطهر عن الجانب السلبى، بينا يعبر التقديس عن الإيجابى. وكل ما يتصل بالرب مقدس، ومن ثم فلا شىء يمكن أن يخترق النطاق الإلهى ما لم يكن «تقدس» أولاً، أى ما لم يكن انسحب من النطاق الدنيوى. لذا فالفعل 'قِدّيش' ومعناه الحرفى «قَدَّسَ» يمكن ترجمته بمعنى «نَذَرَ».

ولم يكن النذر يستوجب بالضرورة أداء طقس خاص؛ فأى فعل يُدخل الإنسان أو الشىء فى اتصال بالرب أو بالعبادة الإلهية ينذُر هذا الشخص أو الشىء تلقائيًا. وكان المشاركون فى أية حرب مقدسة «منذورين»، وما ينهبون كان يُنذر للرب؛ ويُنذر الكهنة بمجرد الشروع فى ممارسة مهام مناصبهم؛ وخيمة الصحراء والهيكل مقدسان لمجرد أن الرب يسكنهما؛ وأثاثهما مقدس لأنه يساعد على العبادة؛ والأضاحى والتقدمات مقدسة لأنها مقدمة للرب. وهناك قدر من التحريم ينجم عن هذا النذر، إلا أن هذا التحريم لا يؤدى إلى النذر- فهو نتيجة للنذر لا سبب فيه. والأشياء والأشخاص المنذورون للرب لا يدنسون. وكان المحاربون ملزمين بكبح جماح النفس (صموئيل الأول ٢١: ٦ وصموئيل الثانى ١١: ١١)؛ وليس لأحد أن يتربح مما يُنهب فى حرب مقدسة (يشوع ٦: ١٨ وما بعدها وصموئيل الأول ١٥: ١٨- ١٩). وكان الكهنة يخضعون لقواعد صارمة فيما يتعلق بالطهارة (اللاويين ٢١: ١-

٨)؛ والذبائح القربانية والتقدمات والعشور «مقدسات» بل «أقدس المقدسات» ولا بد من تدميرها أو أكلها فى ظروف خاصة ومن قبل أشخاص بعينهم (اللاويين ٢: ٣، ١٠، إلخ والعدد ١٨: ٨-٩ وحزقيال ٤٢: ١٣).

فى الحالات التى أشرنا إليها لتونا ينتج النذر عن اتصال ما بالنطاق الإلهى؛ ولكن فى حقبة متأخرة من تاريخ بنى إسرائيل فُرضت طقوس خاصة لمناسبات بعينها بهدف النذر. وسبق أن تناولنا طقس ما بعد السبى لنذر كبير الكهنة وأوضحنا أنه كان يشمل التطهر والإلباس والمسح بزيت الميرون المعد خصيصًا. وتقضى هذه النصوص المتأخرة نفسها بمسح المقدِس والمذبح وكل الأثاث المقدّس بهذا الزيت المقدّس (الخروج ٣٠: ٢٦-٢٩ و٤٠: ٩-١١ واللاويين ٨: ١٠).

وفى عصر المملكة كان هذا المسح السمة الأساسية فى طقس التتويج؛ وهو المسح الذى كان يجعل الملك شخصًا مقدّسًا. وكانت علامة هذا النذر الـ 'نِزِر' الذى يرتديه الملك (صموئيل الثانى ١: ١٠ والملوك الثانى ١١: ١٢ والمزامير ٨٩: ٤٠)؛ كما كانت حلية تثبت بعمامة الكاهن، وهى حلية تماثل الـ 'صِص' أى الصفيحة الذهبية التى يضع على جبهته (الخروج ٣٩: ٣٠ واللاويين ٨: ٩). وقد نتذكر أيضًا أن الترجمة الصحيحة للفظ 'نِزِر' ليست «إكليلاً» بل «علامة النذر».

والجذر 'نزر' معناه الأساسى «فَصَلَ» عن الاستعمال الدنيوى؛ كما يعنى «جعله محرَّمًا» بمعنى «نَذَرَ». ومن هذا الفعل اشتق الاسم 'نَزير' بمعنى المنذور للرب. وهناك مرادف لـ 'نزر' ويكتب 'ندر' ومنه اشتق الاسم 'نِدِر' ومعناه «النذر» أى تكريس الشيء أو المرء للرب. ونظرًا للتقارب الشديد بين هذه المسميات فإننا سنتناول هنا النذر والنذير.

(ب) **النذور**. النذر (نِدِر) الوعد بإعطاء الرب شخصًا أو شيئًا أو تكريسه له، كالعُشر (التكوين ٢٨: ٢٠-٢٢) أو قربان (صموئيل الثانى ١٥: ٨) أو ما نُهب فى حرب (العدد ٢١: ٢) أو شخص (القضاة ١١: ٣٠-٣١ وصموئيل الأول ١: ١١). والنذر فى كل هذه الحالات وعد مشروط بإعطاء الرب شيئًا إذا ما أسدى معروفًا ما أولاً؛ فوعد يعقوب أن يؤدى ليهوه عُشرًا إذا ما أوصله بيته سالمًا آمنًا؛ ووعد يفتاح بذبح شخص وتقديمه قربانًا إذا ما وهب النصر؛ ووعدت أنّا بنذر وليدها للرب إذا ما وهبها ولدًا. والغرض من هذه النذور تعزيز الدعاء بإبرام عقد مع الرب. وكل النذور فى العهد القديم تبدو من هذا النوع حتى حين لا يُذكر الشرط صراحةً، ما يبرر التفرقة التى سبق أن أشرنا إليها بين قرابين «النذر» والقرابين «الطوعية». إلا أن بعض نصوص سفر اللاويين (٧: ١٦-١٧ و٢٢: ١٨-٢٣) بل التثنية أيضًا (١٢: ٦، ١١، ١٧) غير واضحة فى هذه التفرقة؛ كما أن هناك بعض العبارات العامة فى المزامير (٥٠: ١٤ و٦١: ٩ و٦٥: ٢) تدل على أن النذور تحولت بمرور الزمن إلى ما يشبه الوعود البسيطة وأنها لم تكن مشروطة بإسداء معروف من قبل الرب. وسنتطرق بعد قليل لنذر النذير، وهو ما كان فى صيغته النهائية وعدًا غير مشروط لا شك.

وبمجرد أن يُنذر النذر كان الإنسان ملزمًا بالوفاء به (العدد ٣٠: ٣ والتثنية ٢٣: ٢٢-٢٤)؛ ومن الأفضل ألا ينذر المرء نذرًا إن لم يكن بوسعه أن يفى به (الجامعة ٥: ٣-٥). ومن النذور ما كان حرامًا؛ فلم يكن يحل نذر أبكار الماشية ليهوه لأنها له أصلاً (اللاويين ٢٧: ٢٦)؛ ولأن الرب مقدّس فالنذر بتكريس عائدات البغاء المقدّس له كان باطلاً (التثنية ٢٣: ١٩). وتضمن التشريع بضع بنود لنذور النساء؛ فنذر البكر يحق لأبيها أن يبطله؛ ونذر المتزوجة يحق لزوجها إبطاله، أما الأرملة

ثيب فتحل لها النذور (العـدد ٣٠: ٤-١٧). والنـذر يفـرض على صـاحبه التزامًـا
طرًا إلا أن هذا الالتزام لم يكن يوفى بدقة، وكان يحل للمرء أن يستعيض عن هذا
لتزام بالمال، والفئات بأدق تفاصيلها محددة فى تشريع اللاويـين المتـأخر (٢٧: ١-
).

) النذير. يمكن لأى شخص رجلاً كان أو امـرأة أن ينـذُر نفـسه للـرب لفـترة
ـدة فيما يعرف بنذر النـذير، ووردت أحكامـه بـسفر العـدد ٦: ١-٢١. وفى فـترة
كريس هذه كان على الـ 'نَزير' أن يمسك عن الخمر وكل المشروبات المخمرة وعن
ى شعره وأن يتحاشى ملامسة أية جثة. فإن مات أحد الناس فى حضوره تنجس
تحتم عليه أن يحلق شعر بدنه وأن يقدم حمامة قربـان خطيئـة وأخـرى محرقـة
كلاً قربان عوض؛ وبعد ذلك يبدأ من جديد فى العـيش كنـذير لإتمـام الفـترة
ـلة من جديد دون احتساب ما مضى من الفترة السابقة. وفى نهايـة الفـترة كان
يه أن يقدم محرقة وقربان خطيئة وقربان توحد؛ وبعد هذا الطقس كان النـذير
تجرد من قدسيته» ويعود إلى الحياة العادية ويحل له أن يعاقر الخمر من جديد.

ومن المؤكد أن هذه العادة كانت معروفة فى عصور العهـد الجديـد. فـأتم بـولس
سول نذرًا من هذا النوع فى كنخِريا (أعمال الرسل ١٨: ١٨)، وأتمه مرة أخرى مع
بعة نـذراء آخـرين فى هـيكل أورشـليم (أعمـال الرسـل ٢١: ٢٣-٢٤). وفى عـصر
كابيين كان من المشكلات التى عرضت أن النذراء لم يتمكنـوا مـن أداء طقـوس
اء نذرهم لأن الهيكل تدنس (المكابيين الأول ٣: ٤٩-٥١).

ولا يشير تشريع العدد إلا إلى عادة قديمة ويوفقها مع الطقس اللاوى. كما يحـط
ئًا كان فى الأصل نذرًا مدى الحياة إلى نذر مؤقت. وفى عامـوس ٢: ١١-١٢ ورد أن

الرب كان له أنبياء ونذراء فى بنى إسرائيل، إلا أن الناس دفعوا النـذراء إلى معـاقرة الخمر ومنعوا الأنبياء من أن يتكلموا. والنذير فى هذا النص ليس من نذرِ نذرًا، بـل شخص ذا طبيعة وهبها له الرب، وهى حالة تستمر مدى الحياة وتنتج عن نداء مـن الرب. فالنذير من نذر الربُ لنفسه أى عزله الرب عن نطـاق المدنـسات (حـسب المعنى الأساسى للفظ). والرموز الخارجية لهـذا العـزل تكمـن فى كل مـا حـرّم على النذير؛ ولم يرد هنا فى عاموس سوى الإمساك عن معاقرة الخمـر، أمـا فى العـدد ٦: ٣-٤ فيمتد التحريم لكل ما ينتج الكرْم.

والحكاية القديمة الوحيدة التى تتحدث عن نذير حكاية شمـشون، والنـذر فيهـا أيضًا يدوم مدى الحياة وناجم عن نداء إلـهى. وحـتى قبـل مـولده كان على أمـه أن تمسك عن معاقرة الخمر والمشروبات المخمرة لأن الطفل الذى سـتحمل سـيكون «نذير الرب»؛ وكان على شمشون نفسه أن يتبع الحكم نفسه «لاَ يَعْلُ مُـوسَى رَأْسَـهُ» لأنه كان «لأَنَّ الصَّبِي يَكُونُ نَذِيرًا لِلهِ مِـنَ الْبَطْـنِ» (القـضاة ١٣: ٤-٥، ٧، ١٣-١٤). وكان شعره الطويل علامة نـذره (انظـر العـدد ٦: ٩، ١٨) ومـصدر قوتـه المعجـزة (القضاة ١٦: ١٧)؛ وكان الرب اختار شمشون ومنحه هـذه القـوة الخارقـة ليجعلـه بطله وهو المعنى الذى يجب أن نضفيه على الصفة 'نَزير' حين تطلق على يوسـف فى بركة يعقوب (التكوين ٤٩: ٢٦) وفى بركة مـوسى (التثنيـة ٣٣: ١٦). ويـشير النـص الأول ضمنًا وينص الآخر صراحةً على أن الشعر غير الحليق يمثل العلامة التى تميز النذير، وظل هذا ساريًا حتى آخر أمثلة وردت فى الكتاب المقدس (أعمـال الرسـل ١٨: ١٨ و٢١: ٢٣-٢٤). ونجد امتدادًا لهذا العرف فى إطلاق الصفة 'نَزير' على الكروم

ﻲ لم تشذب فى سنة السبت أو اليوبيل، أى التى كان يسمح فيها للبذور بالنمو
ن مانع (انظر اللاويين ٢٥: ٥، ١١).

ربما كان علينا أن نربط بحكاية شمشون الطقوس القديمة الخاصة بالحرب
ندسة؛ فكان المحاربون يُنذرون للرب، ومن القضاة ٥: ٢ (انظر التثنية ٣٢: ٤٢)
د ما يبرر التأكيد بأنهم كانوا يطلقون شعرهم. ولو كان هذا أصل التشريع
سرعان ما تطور إلى شيء مختلف. فوُهب صموئيل للرب طول حياته وما كان
وسى يمر فوق رأسه (صموئيل الأول ١: ١١)؛ ومع أن لفظ 'نَزير' غير مستعمل
ن الواضح أن هذا معناه. ومع ذلك فإن صموئيل نُذر لخدمة الرب لا الحرب (ما
نشأ ربط هذه السمة بوصف صموئيل كقاضٍ وغازٍ لفلسطين: صموئيل الأول ٧:
-١٤). كما أن نذر صموئيل نتج عن نذر نذرته أمه لا عن اختيار من الرب؛ وهنا
كن أن نلمح أول ظهور لفكرة النذر التى صارت فيما بعد السمة المميزة
نذيرية.

الفصل الخامس عشر

التقويم الدينى

كان لدى بنى إسرائيل كغيرهم من الشعوب عدد كبير من الأعياد ذات طابع دينى وإن لم يحتفل فيها بحدث دينى. ويذكر الكتاب المقدس بعضًا منها دون أن يورد تفاصيل عن طريقة الاحتفال. فكانت العائلة أو العشيرة تولم احتفالاً بأحداث مختلفة فى حياة الإنسان كفطام الطفل (التكوين ٢١: ٨) والزواج (التكوين ٢٩: ٢٢ وما بعدها والقضاة ١٤: ١٠ وما بعدها) والموت (التكوين ٢٣: ٢ وصموئيل الثانى ١: ١١-١٢، ١٧ وما بعدها و٣: ٣١وما بعدها) وغير ذلك. وكانت الحياة فى الريف تهيئ مناسبات أخرى للابتهاج (كجز صوف الغنم: صموئيل الأول ٢٥: ٢-٣٨ وصموئيل الثانى ١٣: ٢٣-٢٩ وانظر التكوين ٣٨: ١٢) وسنرى بعد قليل كيف كانت أعياد السنة الثلاثة الكبار ترتبط بأحداث من الحياة الرعوية أو الزراعية. وكانت الأحداث العامة مناسبات لإقامة الولائم كتتويج الملك أو النصر فى الحرب حيث كان يحتفل فيها بالغناء والرقص (الخروج ١٥: ١-٢١ وصموئيل الأول ١٨: ٦-٧)؛ وفى أوقات الكوارث القومية كان الشعب يصوم (زكريا ٧: ١ وما بعدها و٨: ١٩) وإنشاد المراثى (يوئيل ١-٢ وسفر المراثى). والأرجح أن العديد من الأعياد التى ينبغى أن نسجل هنا كان يحتفى بها فى مقادس بنى إسرائيل (انظر هوشع ٤: ١٥ و١٢: ١٢ وعاموس ٤: ٤-٥) إذ يندر أن نجد حكاية قديمة تلمح إلى أى منها، فكان هناك مثلاً حج من شكيم إلى بيت إيل (التكوين ٣٥: ١-٤) وكان هناك عيد ليهوه فى شيلوه

القضاة ٢١: ١٩-٢١ وانظر صموئيل الأول ١: ٣ وما بعـدها). ولـن نتنـاول هنـا إلا
أعياد التى ظلت لها مكانة مهمة لفترة طويلة؛ ومعلوماتنا عن هذه الأعيـاد أوفـر
نها أدرجت ضمن العبادات بهيكل أورشليم. وسنبدأ بوصف القدّاسـات العاديـة
تى كانت تقام بالهيكل، ثم نناقش التقـاويم الدينيـة الـتى تحـدد ترتيـب الأعيـاد
سنوية الكبرى.

قدّاسات الهيكل العادية

) **القدّاسات اليومية**. تقضى تشريعات الخروج ٢٩: ٣٨-٤٢ وفى العـدد ٢٨: ٢-٨
تقديم حملين كمحرقتين يوميًا: واحد فى الصباح والآخر فى المساء «بين العشاءين»
ى عند الشفق. ويصاحب هذا القربان تقدمة من طحين معجون بالزيت وسكيبة
ر. كما يفترض اللاويين ٦: ٢-٦ أن المحرقتين كانتـا تقـدمان يوميًـا: واحـدة فى
صباح والأخرى فى المساء (انظر سـيراخ ٤٥: ١٤). ويـضيف الخـروج ٣٠: ٧-٨ أن
ذه القرابين تصحبها تقدمة بخور على مذبح العطـور، ويقـال إن يهوديـت كانـت
صلى ساعة صعود تقدمة بخور المساء من الهيكل (يهوديت ٩: ١). وكان هذا القدّاس
يومى يسمى القربـان «الدائـم» (تَميـد: الخـروج ٢٩: ٤٢ والعـدد ٢٨ و٢٩ مواضـع
متفرقة وعزرا ٣: ٥ ونحميا ١٠: ٣٤)؛ وعندما يقول دانيال إنـه «بطُـل» فـإن الكاتـب
شير إلى اضطهاد أنطيـوكس الـشهير (دانيـال ٨: ١١، ١٣ و١١: ١٣ و١٢: ١١) وينبئنـا
سفرا المكابيين كيف أعاده يهوذا المكابى. ويعزو كاتب أخبار الأيام الطقس إلى عصر
مملكة (أخبار الأيام الأول ١٦: ٤٠ وأخبار الأيام الثانى ١٣: ١١ و٣١: ٣) ولكن مـن
مؤكد أنه يرجع إلى عصر ما بعد السبى. ولا يورد حزقيـال ذكـرًا لمحرقـة تقـدم فى
مساء (حزقيال ٤٦: ١٣-١٥) وهو ما يتفق وعرف مـا قبـل الـسبى. ويفـرّق الملـوك

الثانى ١٦: ١٥ (فى عصر آحاز) بين محرقة الصباح (عُلاه) وتقدمة المساء (مِنحاه). وهذه التقدمة المسائية (لاتزال تعرف بـ مِنحاه) إشارة إلى الوقت فى عزرا ٩: ٤-٥ ودانيال ٩: ٢١. وتدفعنا هذه النصوص إلى أخذ الـ 'مِنحاه' بمعناها الحرفى أى تقدمة نباتية حيث تدل على وقت ما فى المساء؛ والأرجح أن هذا معناها فى الملوك الأول ١٨: ٢٩، ٣٦ ولكن لابد أن هذا الوقت يسبق الغروب لأن القصة (الملوك الأول ١٨: ٤٠-٤٦) تضع مذبحة أنبياء البعل وصلاة إيليا وغمامة المطر وعودة آخاب إلى يزرعيل فى يوم واحد. وسبق أن أشرنا إلى أن توقيت القربان المسائى فى طقس ما بعد السبى تحدد بالشفق؛ أما فى عصور العهد الجديد فكان يتم تقديم الحمَل فى منتصف العصر أى فى حوالى الثالثة (طبقًا ليوسفوس والمشنا) وهى ساعة وفاة يسوع على الصليب (متى ٢٧: ٤٦-٥٠ وما يقابلها).

(ب) **السبت**. سنخصص فصلاً خاصًا لدراسة السبت؛ أما هنا فلا يهمنا إلا التغييرات التى ترتبت عليه فى قدّاسات الهيكل اليومية. يقضى العدد ٢٨: ٩-١٠ بتقديم خروفين آخرين كل يوم سبت ومعهما 'مِنحاه' وسكيبة إضافة إلى المحرقتين اليوميتين. ولما كانت الذبائح والتقدمات والسكائب تماثل ما يقدم فى القدّاسات اليومية تمامًا فيبدو أن المحرقة اليومية تضاعفت عددًا فى السبت وحسب، ويفترض أن التقدمات كانت تقدم فى الساعات نفسها. وكان حزقيال يتطلع إلى طقس أكثر تكلفة؛ فيدخل الحاكم رواقًا يظل مغلقًا بقية الأسبوع. وتتألف محرقات السبت من سِتَّةُ حُمْلاَنٍ وَكَبْشٌ (حزقيال ٤٦: ١-٥). ولا ندرى كيف جرت العادة فى عصر المملكة، إلا أن قصة عثليا تبين أن حرس الهيكل كانوا يضاعَفون فى

ـم السبت، ما يدل ضمنًا على تزايد عدد الوافدين للتعبد (الملوك الثانى ١١: ٥-٨
نظر حزقيال ٤٦: ٣).

ج) **الهلال**. يقضى طقس العدد ٢٨: ١٥ بتقديم محرقة تتكون من ثورين وكبش
ـبعة حملان فى أول يوم من كل شهر قمرى وتصحبها تقدمات وسكائب، كما يُقدم
ـس قربان «خطية». وكان حزقيال يتمنى أن يقدم الحاكم فى ذلك اليوم ثورًا وحملاً
كبشًا (حزقيال ٤٦: ٦-٧).

وهذا العيد الذى يحتفى فيه بظهور الهلال كان عيدًا موغلاً فى القدم وورد ذكره
ـع السبت وغيره من الأعياد فى أشعياء ١: ١٣-١٤ وهوشع ٢: ١٣. وكان يوم راحة
السبت (عاموس ٨: ٥) ومن ثم فهو يوم مناسب لزيارة «رجل الله» (الملوك الثانى
: ٢٣). وكان الملك شاول يدعو ضيوفًا لتناول العشاء معه يوم ظهور الهلال، وكان
وليمة طابع دينى إذ كانت الطهارة شرط لا بد من توافره فى الضيوف (صموئيل
أول ٢٠: ٥، ١٨، ٢٦)؛ وقد يشير النص نفسه ضمنًا إلى أن الوليمة كانت تستمر
يومين (صموئيل الأول ٢٠: ١٩، ٢٧). وربما اختير أول أيام الشهر أيضًا للقربان
سنوى باسم العشيرة (انظر صموئيل الأول ٢٠: ٦، ٢٩). وظلت الأهلة تعد أيام
ـيد حتى نهاية عصور العهد القديم (انظر عزرا ٣: ٥ ونحميا ١٠: ٣٤ وأخبار الأيام
أول ٢٣: ٣١ وأخبار الأيام الثانى ٢: ٣ و٨: ١٣ و٣١: ٣) وظلت كذلك حتى فى أيام
عهد الجديد (كولوسى ٢: ١٦)؛ إلا أن كل هذا فقد كثيرًا من مكانته عدا الشهر
سابع (اللاويين ٢٣: ٢٤-٢٥ والعدد ٢٩: ١-٦).

٢. التقاويم الدينية

على هذه الخلفية من العبادات اليومية والأسبوعية والشهرية برزت الأعياد السنوية الكبرى. واللفظ العام للعيد 'مُوعيد' ومعناه موعد أو لقاء، وتسمى خيمة الصحراء 'أوهيل موعيد' (خيمة اللقاء أو الاجتماع). وهكذا اتخذ اللفظ معنى الاجتماع أو الالتقاء، ثم اجتماع أو لقاء للاحتفال بعيد. ويرد لفظ 'مُوعيد' جنبًا إلى جنب مع أيام السبت أو الأهلة فى العدد ١٠: ١٠ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ٣١ وأشعياء ١: ١٤ والمراثى ٢: ٦ وهوشع ٢: ١٣ وغيرها حيث تقتصر على الأعياد السنوية (انظر اللاويين ٢٣: ٣٧-٣٨). ولكنه يطالعنا أيضًا (هوشع ٢: ١٣ وحزقيال ٤٦: ١١) جنبًا إلى جنب مع لفظ 'حَج' الذى يطلق على الأعياد السنوية الثلاثة الكبرى بصفة خاصة كما سنرى. وفى العدد ٢٩: ٣٩ يرد اللفظ 'مُوعيد' فى آخر الطقس الذى يبدأ بالحديث عن القرابين اليومية وعن أيام السبت والأهلة ثم عن الأعياد السنوية. لذا فالأرجح أن اللفظ كان له معنى أوسع نطاقًا، ويبدو أنه كان يطلق على كافة أنواع اللقاءات الدينية.

أما لفظ 'حَج' فيقتصر على أعياد الحج الثلاثة الكبرى، وجذره معناه «رَقَصَ، دارَ» (انظر المزامير ١٠٧: ٢٧)، والاسم يشير إلى الزفّات والرقصات التى كانت جزءًا من طقس الحج فى عهود أقدم. ولا يزال المسلمون يسمون زيارتهم لمكة حجًا.

ويشتمل العهد القديم على قوائم عدة بأعياد تنتشر على مدار السنة؛ وهذه القوائم تقاويم دينية، ويمكن مقارنة كل منها بالأخرى مع أخذها بالترتيب الذى أنشئت به. ولا بد من النظرة العامة قبل أن نبدأ فى درس كل عيد على حدة؛ ونحن هنا لا نسلم جدلاً إلا بمعرفة عامة بتقويم بنى إسرائيل.

(أ) **تشريع العهد الإلوهيمى**. أقصر التقاويم ما ورد بالخروج ٢٣: ١٤-١٧: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ تَحُجُّ لِي فِي السَّنَةِ» أى حج الـ 'مصّوت' (الفطير) ومدته سبعة أيام فى شهر أبيب؛ وحج الـ 'قَصير' (الحصاد)، وحج الـ 'أسيف' (الجمع). وكان الحصاد (قصير) يمثل حصاد باكورة محصول الحبوب، بينما كان الـ 'أسيف' يمثل جمع الثمار من الحقول والحدائق وتخزينها فى شون؛ وكان الـ 'أسيف' موعده 'بِصِيت هَشَنَه' أى فى دوران السنة أى فى أول السنة والتى كانت فى ذلك العهد تحل فى الخريف. ويواصل النص: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ يَظْهَرُ جَمِيعُ ذُكُورِكَ أَمَامَ السَّيِّدِ الرَّبِّ». وذهب البعض مؤخرًا إلى أن هذا النص يكلف كل فرد بالحج ثلاث مرات فى السنة فى مواعيد يختارها بنفسه؛ ولم يكن ملزمًا بحضور الأعياد السنوية الثلاثة الكبرى؛ ولم تكن هذه الأعياد مناسبات للحج. إلا أن هذا لا يرد بالنص؛ فالفقرة ١٧ ليست سوى تكرار للفقرة ١٤ حيث اللفظ 'رْجاليم' يعنى «أوقات» ويرادف اللفظ 'پعانيم' فى الفقرة ١٧ (انظر العدد ٢٢: ٢٨، ٣٢، ٣٣).

(ب) **تشريع العهد اليهوى**. يقدم الخروج ٣٤: ١٨-٢٣ الفروض نفسها بصيغة تختلف قليلاً؛ فيذكر حج الـ 'مصّوت' ومدته سبعة أيام من شهر أبيب، وحج الـ 'شَبَعُوت' (الأسابيع) «الباكورة الحصاد» (قَصير)، وحج الـ 'أسيف' (الجمع) وموعده 'تْقوفَت هَشَنَه' أى فى آخر السنة. وينتهى النص بالخاتمة نفسها التى ينتهى بها الخروج ٢٣: ١٧: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ يَظْهَرُ جَمِيعُ ذُكُورِكَ أَمَامَ السَّيِّدِ يَهوَه رَبِّ إسرائيل». لكن هذا التقويم يتضمن أيضًا تشريعًا عن الباكورة (ف ١٩-٢٠) وتشريع السبت (ف ٢١)، وكلاهما يرد على حدة فى «التشريع الإلوهيمى» (الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩ و٢٣: ١٢).

ومما يذكر أن هذين التقويمين يتحدثان عن ال 'مَصّوت' ومع ذلك لا يشيران إلى الفصح ولا يرد ذكره إلا فيما بعد، وبعدها يرد وبصورة عرَضية فى الخروج ٣٤: ٢٥؛ ولا يرد له أى ذكر فى الخروج ٢٣ (ما لم ترد له إشارة فى الخروج ٢٣: ١٨ ولو أنها ليست جزءًا من التقويم). ويبدو واضحًا أن الأعياد أعياد زراعية، وليست محددة بيوم بعينه؛ بل يتوقف موعده على العمل فى الحقول ويتفاوت من سنة لأخرى حسب المناخ. و «أول السنة» فى الخروج ٢٣: ١٦ و «آخر السنة» فى الخروج ٣٤: ٢٢ مترادفان على الرغم مما بينهما من تعارض؛ فهما يرمزان إلى الفترة الانتقالية من سنة إلى السنة التالية لها. وكانت السنة فى تلك الفترة المبكرة تبدأ فى الخريف حيث كانت الثمار تجمع من فوق الشجر. ولم يكن هناك تاريخ محدد ولكن نظرًا لأن التقاويم ترجع إلى عصر سابق على مركزية العبادات كانت الأعياد تقام فى المقادس المحلية؛ وبالتالى كان من اليسير على أية جماعة أن تحدد تواريخ الأعياد آخذة فى الاعتبار أحوال العمل فى المحلة. وعندما تشير نصوص الأسفار التاريخية إلى عيد تجتمع فيه «كل إسرائيل» فى مقدِس بعينه فهى تنص صراحةً على أن الرسل الملكيين كانوا يوفدون للإعلان عن ذلك (الملوك الأول ٨: ١-٢ فى عهد سليمان والملوك الثانى ٢٣: ١، ٢١ فى عهد يوشيا؛ ويفترض أخبار الأيام الثانى ٣٠: ١-٦ أن هذا كان يحدث فى عصر حزقيال أيضًا).

(ج) **التثنية**. حفظ تشريع التثنية ١٦: ١-١٧ التقويم نفسه ويخلص إلى ما خلص إليه الخروج ٢٣: ١٧ و٣٤: ٢٣: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ يَظْهَرُ جَمِيعُ ذُكُورِكَ أَمَامَ السَّيِّدِ الرَّبِّ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ». والاختلاف الوحيد أنه يضيف بعد ذلك مباشرةً عبارة «بَل فِي المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكَ» (ف ١٦)، وهى عبارة أضيفت بعد كل من

الأعياد الثلاثة (ف٢، ١١، ١٥)؛ وهى تأكيد لمركزية الشعائر التى تتطلع التثنية لفرضها. والأعياد الثلاثة هى الفصح الذى ارتبط منذ ذلك الحين بالـ 'مَصّوت' فى شهر أبيب (ف ١-٨ و١٦)؛ و حَج الـ 'شَبَعُوت' (الأسابيع) وهذا الاسم تفسيره أنه يعقد بعد سبعة أسابيع من قطع أول كيزان الأذرة (ف ٩-١٢)؛ والثالث حَج الـ 'سُكّوت' (المظال) وموعده بعد جمع نواتج البيدر والمعصرة (ف ١٣-١٥).

ولفظ 'سُكّوت' يرد لأول مرة فى «عيد الجمع» إلا أن معناه لم يفسر. ولا يزال هذا التقويم يفترض أن السنة تبدأ فى الخريف (انظر الإشارة إلى شهر أبيب وهو اسم كنعانى). فكان تحديد التواريخ لا يزال يلفه الغموض.

(ء) **تشريع القدسية.** أول نص يذكر تواريخ بعينها اللاويين ٢٣، وهذه التواريخ محددة فيه وفق تقويم يبدأ فى الربيع؛ والأشهر مسماة فيه بعدد ترتيبى لأن التقويم البابلى اتخذ فى فترة ما بين التثنية ١٦ واللاويين ٢٣. ومع ذلك فاللاويين ٢٣ يثير مشكلة نقد أدبى صعبة. فهو مستمد من أكثر من مصدر، وهناك عنوانان (ف ٢ و٤) وخاتمتان (ف ٣٧ و٤٤) وحكمان يتعلقان بعيد المظال (ف ٣٤-٣٦ و٣٩-٤٣) والحكم الأخير منهما غير متجانس. لذا فعلينا أن نميز فى الإصحاح فئتين إحداهما تمثل تشريع القداسة الأول الذى يرجع (فى رأينا) إلى أواخر سنوات المملكة، وتمثل الأخرى الإضافات التى أدخلت إبان السبى وبعده. ولا سبيل لتحديد إلى أى من النسختين تنتمى كل فقرة ولكن يمكننا أن نقترح (بشىء من التحفظ) أن الفقرات التالية ينبغى أن تعزى إلى الصيغة القديمة من تشريع القداسة: اللاويين ٢٣: ٤-٨ التى تتناول الفصح الذى يقام فى الرابع عشر من الشهر الأول، يليه عيد الفطير ومدته سبعة أيام؛ واللاويين ٢٣: ١٦-٢١أ التى تتحدث عن عيد الأسابيع

وموعده بعد خمسين يومًا من عيد الفطير؛ واللاويين ٢٣: ٣٤ب-٣٦ التى تتحدث عن عيد المظال الذى يقام فى الخامس عشر من الشهر السابع ومدته سبعة أيام ويليه يوم راحة مقدس؛ واللاويين ٢٣: ٣٧-٣٨ وهى خاتمة. والإضافات (وقد تضم بعض العناصر القديمة) تتحدث عن: السبت (ف ٣ - التى تستبعدها الخاتمة الأصلية-٣٨)؛ وعيد الحزمة الأولى (ف ١٠-١٥)؛ والعيد الذى يقام بأول أيام الشهر السابع (ف ٢٤-٢٥)؛ ويوم التكفير الذى يقام فى العاشر من الشهر نفسه (ف ٢٧-٣٢) وطقس مختلف لعيد المظال (ف ٣٩-٤٣) وخاتمة جديدة (ف ٤٤).

(هـ) **حزقيال**. هناك تقويم دينى يمكن تحديده من الأحكام التى وردت بسفر حزقيال ٤٥: ١٨-٢٥ لأيام الأعياد: ففى أول أيام الشهر الأول (من سنة تبدأ فى الربيع) فُرض تقديم قربان خطيئة عن المقدِس؛ ويتكرر القربان فى السابع من الشهر نفسه عن الخطايا التى يقترف الأفراد سهوًا. وتحدد النسخة اليونانية أول أيام الشهر السابع تاريخًا لهذا القربان الثانى بما يتفق ونص العدد ٢٩: ١ ويعين قربانًا لكل نصف سنة. ومع ذلك فالأرجح فى القراءة العبرية أن القربان الثانى فى اليوم «الثامن» بعد العيد ويشكل القربانان معًا «تطهير المقدِس» (حزقيال ٤٥: ١٨-٢٠). والفصح (يسمى هنا 'حَج') يقام فى الرابع عشر من الشهر الأول ومدته سبعة أيام تقدم فيها محرقات وقرابين خطيئة (ف ٢١-٢٤). كما كان تقدم محرقة وقربان خطيئة «لعيد» الشهر السابع والأيام السبعة التالية.

هذا الإصرار على قرابين الخطيئة من سمات سفر حزقيال؛ كما يلاحظ أنه لا يذكر عيد الأسابيع ويذكر مراسم التطهير فى بداية السنة. وهذا الطقس الأخير لا

يرد له ذكر إلا فيه، ويبدو أنه لم يكن يطبق، إذ استَبدل بأحكام حزقيال تشريع الكهنة (اللاويين ٢٣ فى نسخته الأخيرة والعدد ٢٨-٢٩).

(و) **أحكام القرابين فى سفر العدد.** الحقيقة أن العدد ٢٨-٢٩ يعد شرحًا لدائرة الطقوس فى اللاويين ٢٣ (مع الإضافات التى أدخلت على الإصحاح). كما يتجاهل حزقيال ٤٥: ١٨-٢٥ تمامًا، ويحدد القرابين التى تقدم فى ظروف خاصة: للطقس اليومى (العدد ٢٨: ٣-٨) والسبت (العدد ٢٨: ٩-١٠) والهلال (العدد ٢٨: ١١-١٥) والفصح وعيد الفطير (العدد ٢٨: ١٦-٢٥) وعيد الأسابيع (العدد ٢٨: ٢٦-٣١) والأول من الشهر السابع ويسمى «يوم الهتاف» (العدد ٢٩: ١-٦) ويوم الغفران (العدد ٢٩: ٧-١١) وعيد المظال (العدد ٢٩: ١٢-٣٨).

ويورد هذا النص قائمة كاملة بالقرابين التى كانت تقدم فى الهيكل الثانى بعد عصر عزرا.

(ز) **أعياد لاحقة.** أدخلت أعياد أخرى فى التقويم الدينى فيما بعد. والأشهر التى تقررت فيها هذه الأعياد تسمى بأسمائها البابلية، ولا يساعد هذا إلا على تأكيد أنها شُرعت فى فترة متأخرة. ولم يراعَ بعضها إلا لفترة وجيزة كالعيد الذى كان يحتفل فيه باستيلاء شمعون المكابى على قلعة أورشليم فى الثالث والعشرين من إيار؛ وعيد الحطب الموجه للمذبح فى الرابع عشر من آب؛ وعيد النيكانور فى الثالث عشر من أدر. وظلت بقيتها تراعى حتى العصور الحديثة وهى عيد البوريم فى الرابع عشر والخامس عشر من أدر، وعيد التكريس فى الخامس والعشرين من كِسلو. وسنتناول هذه الأعياد مع أعياد ما بعد السبى.

الفصل السادس عشر

يوم السبت

سبق أن تناولنا الأسبوع فى الفصل الخاص بالتقسيمات الزمنية وسنركز هنا على المؤسسة الدينية التى اختص بها السابع من أيام الأسبوع، أى يوم السبت.

١. التسمية وتأصيلها

لا يرد الاسم العبرى 'شَبَت' إلا فى سياقات دينية فى إشارة إلى سابع أيام الأسبوع (غالبًا) وإلى الأسبوع بأكمله (مرة واحدة فى اللاويين ٢٣: ١٥ ولو أن هذه الحالة مشكوك فيها) وإلى سنة السبت التى تحل كل سبع سنوات (اللاويين ٢٥: ٢، ٨، ٣٤، ٤٣). وهناك صيغة أطول (شَبَتون) تطلق على بعض أيام الأعياد وأيام الراحة إلا أن هذه الأيام لا توافق يوم سبت بالضرورة.

يقول بعض الباحثين المحدثين (تيوفيل الأنطاكى ولاكانتيوس) إن اللفظ العبرى مشتق من 'شِبفَع' أى «سبعة»؛ إلا أن العين من الصوامت القوية، وبالتالى فهذا التأصيل مستحيل. ووضع عدد من الباحثين المحدثين صيغة منقحة من هذه الفرضية؛ كما يرون أن 'شَبَت' مشتق من «سبعة» ولكن عن طريق الأكدية. والعين فى الأكدية لم تكن تنطق؛ فكلمة 'شِبيتو' كانت تعنى «سبعة»، و 'شَپاتّو' (وتعنى يوم اكتمال البدر كما سنرى) يقال إنها صيغة مثنى أى «سبعتان». ومن أحدث الفرضيات أن الصيغة الأكدية الافتراضية 'شَبعتانى' (سبعتان) جاءت منها

'شَبَتون' العبرية وأن هذا اللفظ العبرى اختُصر فيما بعد ليصبح 'شَبَت'. ولكن من المستبعد تمامًا أن تكون المؤسسة العبرانية مأخوذة من الرافدين، والصيغة 'شَبَتون' مشتقة من 'شَبَت' وليس العكس.

وأبسط تأصيل أنه من الفعل العبرى 'شَبَت' الذى يعنى «تَوَقَّفَ عن العمل، استراحَ» ويمكن ترجمته بمعنى «راعَى السبت». ومع ذلك فالمعنى الأساسى لهذا الفعل مستقل تمامًا عن مؤسسة السبت وهو «توقف» (فعل لازم: التكوين ٨: ٢٢ ويشوع ٥: ١٢، إلخ)؛ ومعناه بصيغة المبنى للمعلوم «أوقف» (فعل متعدٍ: الخروج ٥: ٥ وأشعياء ١٣: ١١ وإرمياء ٧: ٣٤، إلخ). وهذا التأصيل وضعه الكتاب المقدس نفسه بسفر التكوين ٢: ٢-٣. ولكن إذا كان الاسم مشتقًا من الفعل 'شَبَت' وإذا كان لفظًا جامدًا بمعنى «يوم يتوقف الناس عن العمل» فإن صياغة الاسم (شَبَت) تعد شاذة؛ فالصيغة العادية ينبغى أن تكون 'شِبِت'. ولابد أن لصيغة 'شَبَت' معنى مبنيًا للمعلوم أى «اليوم الذى يوقِف (متعدٍ) أو يحدِّد أو يقسِّم»، ونتساءل: أما كان هذا معناه الأول؟

٢. هل السبت أصله بابلى؟

إذا كان تأصيل اللفظ موضع جدل فأصل المؤسسة موضع جدل أوسع. يرى بعض الباحثين أن السبت جاء من الرافدين. وتصم النصوص البابلية الأيام السابع والرابع عشر (التاسع عشر) والحادى والعشرين والثامن والعشرين من الشهر «بالشر» وتقول إن «راعى الشعوب (أى الملك) لا يحل له أكل اللحم المطهى أو الخبز ولا يحل له أن يغير ثيابه أو يرتدى ثيابًا نظيفة ولا يحل له أن يقدم قرابين ولا يحل له أن يخرج بعربته أو يمارس سلطته فى الحكم. ولا يحل للكاهن أن يتنبأ ولا يحل

للطبيب أن يمس مريضًا؛ فهو يوم غير مناسب لأى عمل يراد أداؤه». (وهناك تفاوت طفيف بين النصوص.) أما لفظ 'شَپاتّو' الأكدى فيشير إلى منتصف الشهر أى يوم اكتمال البدر، وكان «يومًا تطمئن فيه قلوب الآلهة» وبالتالى فهو فأل يمن.

ومن نصوص العهد القديم ما يوجد توازيًا بين يوم السبت ويوم اكتمال البدر، فكلاهما يوم راحة (الملوك الثانى ٤: ٢٣ وأشعياء ١: ١٣ و٦٦: ٢٣ وهوشع ٢: ١٣ وعاموس ٨: ٥). من ثم فالسبت فى هذه النصوص قد يعنى اكتمال البدر، والمزمور ٨١: ٤ يستخدم لفظ 'كِسى' (بدر) النادر الاستعمال بالمعنى نفسه: «انْفُخُوا فِي رَأْسِ الشَّهْرِ بِالْبُوقِ عِنْدَ الْهِلاَلِ لِيَوْمِ عِيدِنَا». كما أن عيدى بنى إسرائيل الكبيرين - الفصح والمظال- كان موعدهما ظهور هلال الشهرين الأول والسابع على التوالى، وفى عصور لاحقة كان عيد الپوريم يحدده هلال الشهر الثانى عشر.

لذا يرى هؤلاء الباحثون أن بنى إسرائيل كانوا فى العصور القديمة لا يرعون إلا سبتًا واحدًا فى كل شهر عند ظهور الهلال وأن هذا اليوم كان عيدًا بهيجًا. ويقال إن حزقيال كان أول من أدخل فكرة يوم للراحة بعد ستة أيام من العمل (حزقيال ٤٦: ١) وجعل يوم السبت من كل أسبوع رمزًا للعهد مع يهوه (حزقيال ٢٠: ١٢، ٢٠). وكان متأثرًا بالعادة البابلية التى تعتبر الأيام السابع والرابع عشر والحادى والعشرين والثامن والعشرين من الشهر أيام «سوء». وأدى هذا التأثير البابلى إلى تحويل السبت عند بنى إسرائيل من يوم عيد بهيج إلى يوم تحفه المحرمات. إلا أن بنى إسرائيل كانوا يحرصون على تجنب أى تأثر بعبادة الشمس والقمر والنجوم وبالتالى كان السبت اليهودى يحل كل سبعة أيام دون اعتبار لمنازل القمر، وبذلك أوجد سلسلة أسابيع متصلة لا صلة لها بالأشهر القمرية.

هناك اعتراضات جادة على هذه النظرية. فالأيام المحددة فى التقاويم البابلية (٧، ، إلخ) كانت أيام «سوء» وشؤم؛ ولم يكن بنو إسرائيل ينظرون إلى السبت بهذه ظرة حتى بعد أن جاءت التشريعات اللاحقة وحرَّمت عليهم عديدًا من الأفعال ؛ وأى تشابه مع النص البابلى المذكور يعد سطحيًا تمامًا. ولم يكن الـ 'شَـپاتّو' كدى سوى يوم اكتمال البدر فى منتصف الشهر، وليس هناك ما يدل على أنه ، يوم راحة يتوقف فيه العمل؛ بل إنه كان يستغل فى إقفال الحسابات فى عاملات المالية. ولم تكن أيام «الشؤم» تعرف باسم 'شَـپاتّو'، والتقاويم نفسها سم بالغموض الشديد فيما يتصل بطريقة تحديد «أيام الشؤم». ويصعب تصور أن . 'شَپاتّو' يوم اليُمن تحول عن هذا المعنى وأصبح يرمز لأيام الشؤم؛ كما يصعب ، نتصور أن تكون أيام الشؤم هذه فقدت كل صلة لها بمنازل القمر لتصبح سبت الأسبوعى عند اليهود. واضطر أحد أنصار هذه النظرية للاعتراف بأن عبرانيين ربما استعاروا هذا اللفظ بعد إخفاقهم الذريع فى فهم التقويم البابلى». ىذه العبارة تعد فى حد ذاتها إقرارًا بأن الحل المقترح يستند إلى حجج شديدة بهافت.

ومن النصوص التوراتية ما يذكر السبت جنبًا إلى جنب مع الهلال؛ لكن هذا لا نى بالضرورة أن السبت كان علمًا على اكتمال البدر. فالإشارة فى أشعياء ٦٦: ٢٣ هو من نصوص ما بعد السبى) لسبت أسبوعى لا شك؛ وهذا النص وغيره من نصوص التى يرد السبت والهلال فيها معًا يمكن تفسيرها بأن كليهما كانا يوى يد يتكرران بانتظام. ولا مجال للاستشهاد بالمزمور ٨١: ٤ لتأكيد النظرية؛ لإشارة فيه إلى عيد المظال «عيدنا»: فكان البوق ينفخ يوم ظهور هلال الشهر

السابع (اللاويين ٢٣: ٢٤)، وفى يوم اكتمال البدر فى الخامس عشر يبدأ العيد (اللاويين ٢٣: ٢٤).

ومن الواضح أن هناك وجه شبه بين لفظ 'شَبَت' العبرى ولفظ 'شَپاتّو' الأكدى. وقد تكون بينهما صلة، لكن هذه الصلة لا تفسر بأن بنى إسرائيل استعاروا لفظهم من الأكدية. وإذا أخذنا المعنى الأساسى للجذر 'شبت' أو 'شپت' فى الأكدية والعبرية نجد أن 'شَپاتّو' الأكدى قد يعنى يوم منتصف الشهر الذى كان يمثل فاصلاً محددًا؛ فهو يقسم الشهر إلى قسمين؛ وربما كان المقصود أصلاً بلفظ 'شَبَت' العبرى اليوم الذى يمثل حدًا فاصلاً لأنه كان يفصل الأسابيع أحدها عن الآخر؛ وبذلك يكون اللفظان متقاربين فى المعنى بناء على أصلهما المشترك. ولكن ينبغى الإقرار بأن سبت بنى إسرائيل لم يكن يعتمد على التقويم البابلى أو على أى تقويم قمرى.

وأخيرًا فالنصوص التوراتية نفسها تناقض التاريخ الذى تفترض هذه النظرية. فحزقيال لم يبتكر السبت لأنه لا يقدمه باعتباره بدعة؛ بل على العكس، فهو يتهم بنى إسرائيل بمخالفته (حزقيال ٢٠: ١٣ و٢٢: ٢٦ و٢٣: ٣٨). وسنبين أن سبت بنى إسرائيل كان ذا أصل موغل فى القدم؛ إذ نشأ قبل اتخاذ التقويم البابلى فى الحقبة التى سبقت السبى مباشرةً.

٣. هل كان السبت ذا أصل كنعانى؟

هناك باحثون آخرون يعترفون بأن السبت ذو أصل قديم وبأنه من المستبعد أن يكون بنو إسرائيل أخذوه عن البابليين مباشرةً؛ إلا أنهم منبهرون بتشابه الأسماء وبالتقاويم البابلية (التى يعتقدون أنها نتاج تراث موغل فى القدم). وبالتالى فهم

ؤكدون أن بنى إسرائيل عرفوا السبت عن طريق الكنعانيين ونسخوه عنهم بعد ستقرارهم فى فلسطين.

هذه الفرضية لا تقدم إجابة مقنعة عن الاعتراضات الموجهة إلى النظرية الأولى ى أنها لا تفسر الاختلاف بين السبت والـ 'شَپاتّو' أو بين السبت وأيام الشؤم فى ابل؛ كما أنها لا تفسر كيف لنظام مرتبط بشهر قمرى أن ينفصل عنه. وحتى إن سلمنا بأن هذه التحولات المستبعدة أحدثها الكنعانيون فإنه لايزال علينا أن ثبت أن الكنعانيين عرفوا الأسبوع والسبت. وليس هناك دليل يثبت ذلك حتى الآن سواء فى النقوش الفينيقية أو فى النصوص الأقدم (من راس شمرة). صحيح أن بعض قصائد راس شمرة تتضمن إشارات إلى فترات من سبعة أيام ومن سبع سنوات، لكن هذه الفترات لا تشكل جزءًا من دورة متصلة، واليوم السابع فيها ليس به أى من السمات المميزة للسبت. وكل ما توفر لنا حتى الآن من شواهد يشير إلى أن الكنعانيين لم يعرفوا التقسيم الزمنى إلى أسابيع، ولم يكن التجار الفينيقيون يرعون السبت فى عصر نحميا (نحميا ١٣: ١٦). إضافة إلى ذلك كيف كان للسبت أن يرمز إلى العهد بين يهوه وبنى إسرائيل (حزقيال ٢٠: ١٢، ٢٠ والخروج ٣١: ١٢-١٧) لو كانت له المكانة نفسها عند البابليين بأرض السبى أو عند الكنعانيين فى الوطن الفلسطينى؟

٤. هل السبت أصله قينى؟

إذن فعلينا أن نبحث عن أصل السبت فى حقبة ما قبل استقرار بنى إسرائيل فى كنعان. ولا يورد الكتاب المقدس مؤسسة السبت، وتشير قصة المنّ (الخروج ١٦: ٢٢-٣٠) ضمنًا إلى وجوده قبل تشريع سيناء، وتقول قصة الخلق (التكوين ٢: ٢-٣)

إنه نشأ مع بدء الخليقة. من ثم كان بنو إسرائيل يؤمنون بأن المؤسسة عُرفت قبل دخولهم دين يهوه؛ ولكن لما كان السبت مرتبطًا باليهوية فينبغى استنتاج أن بنى إسرائيل اتخذوا السبت عندما دخلوا هذه الديانة.

وهنا تواجهنا الفرضية القينية التى يستعين بها بعض الباحثين فى تفسير أصول اليهوية نفسها. فوحى يهوه تنزل على موسى فى أرض يسكنها القينيون؛ وكان القينيون يرتبطون بصلات قربى بالمديانيين (العدد ١٠: ٢٩ والقضاة ١: ١٦) وحافظوا بعد ذلك على صلاتهم ببنى إسرائيل (القضاة ١: ١٦ و٤: ١١، ١٧ وصموئيل الأول ١٥: ٦). بل إن الركابيين وهم يهويون متشددون يقال إنهم كانوا من أصل قينى (أخبار الأيام الأول ٢: ٥٥ و٤: ١٢). ولفظ «قينى» قد يعنى «حدّاد»، ولما كانت سيناء فى القدم منطقة تعدين فإن هذا كان مبررًا كافيًا لوجودهم فى المنطقة واتصالهم ببنى إسرائيل فى الصحراء. أما عن نوعية العمل الذى حرِّم فى السبت فليس هناك سوى إشارة ضمنية فى نص قديم: «لا تشعلوا نارًا فى جميع مساكنكم يوم السبت» (الخروج ٣٥: ٣). وقد نذكر أيضًا قصة العدد ١٥: ٣٢-٣٦ حيث يُعدم رجل رجمًا بالحجارة لأنه جمع حطبًا ليوقد به نارًا فى السبت. والحكم بعدم إيقاد نار بالنسبة للحدادين كان معناه ألا يقوموا بعملهم المعتاد. وأخيرًا ففى عصور لاحقة وخارج بنى إسرائيل كان اليوم السابع من الأسبوع يوم زحل الكوكب المعتم؛ ومن ثم كان يومًا تعد نار المسابك فيه نذير شؤم. وهناك نص صعب وشائه بسفر عاموس (٥: ٢٦) يلمح على ما يبدو لعبادة بنى إسرائيل لما يعرف بالكيوان فى الصحراء، والكيوان من أسماء زحل الأشورية.

هذه الفرضية تتسم بالسذاجة والهشاشة فى آن. فعلينا أن نلـزم الحـذر فى نـسبة
ياء عديدة للقينيين الذين لا نكاد نعرفِ عنهم شيئًا؛ خاصة أننا لا ندرى مـا إذا
وا حدادين فعلاً أو ما إذا كانـوا عرفـوا الأسـبوع أو عبـدوا زحـل. صـحيح أن
سبت يرجع إلى نشأة اليهوية الأولى بل ربما لعصور أقدم؛ ولكن مهما كان أصـله
د اتخذ عند بنى إسرائيل مكانة دينية لم تكن له من قبل. وهذا ما نزمع بيانه فيما
ى.

قدم السبت

ن السبت شديد القدم عند بنى إسرائيل. فورد ذكره فى تشريع العهـد الإلـوهيمى
لخروج ٢٣: ١٢) وفى التشريع اليهوى (الخروج ٣٤:٢١) وفى نسختى الوصايا العـشر
لتثنية ٥: ١٢-١٤ والخروج ٢٠: ٨-١٠) وفى تشريع الكهنة (الخـروج ٣١: ١٢-١٧) أى
كل تراث أسفار موسى الخمسة. ويرد وصفه بالطريقة نفـسها فى كل المواضـع أى
يوم سابع يستريح الناس فيه بعد ستة أيام من العمل. وبعود بنا تشريعا العهـد إلى
إئل عهد الاستقرار فى كنعان، و تعود الوصايا العشر بصيغتها الأصـلية إلى عـصر
سى. وتشريع السبت يرد فى الوصايا العشر بنسختيها وليس ثـم مـا يـبرر القـول
نها فى كلتا الحالتين إضافة لاحقـة أدخلـت على النـصوص البدائيـة. صـحيح أن
افع مراعاته ليست واحدة فى صيغتى الوصـايا العـشر، ولكننـا سـنعود إلى هـذه
نقطة فيما بعد. أما هنا فنكتفى ببيان أن السبت يرجع إلى بدايات اليهوية الأولى.
وإذا عدنا إلى ما قبل ذلك نجد أن النظريات التى تناولنا بالدرس لم تأت أى منها
ليل مقنع يثبت أن السبت جاء فى الأصل مـن الرافـدين أو مـن كنعـان أو مـن
قينيين؛ وإذا كانت فرضية القينيين تبدو أقرب إلى الرجحان فليس هذا إلا لعـدم

وجود وثائق تدحضها بين أيدينا. فمن الواضح أن السبت نشأ عند غير بنى إسرائيل، ولكن لا سبيل لإثبات ذلك.

هناك شىء واحد مؤكد وهو أنه لا جدوى من البحث عن أصل السبت بربطه بصورة ما بمنازل القمر؛ فالشهر القمرى الذى يقدر بتسعة وعشرين يومًا واثنتى عشرة وكسرًا من الساعة لا يقبل القسمة إلى فترات من سبعة أيام صحيحة. وهناك تفسير أكثر إقناعًا نجده فى العادة العالمية التى تقضى بمراعاة أيام للراحة أو أيام عيد أو أيام سوق بمواعيد منتظمة؛ فكان الروم يقيمون الـ 'نونديناى' nundinae كل تسعة أيام، ويحجم نساء اللولو بجنوب غرب الصين عن الحياكة والغسيل كل ستة أيام. وتتفاوت أسباب اختيار أيام بعينها تفاوتًا كبيرًا ولكنها دينية بصفة عامة، وهناك فى العادة تشريعات تقضى بأداء أشياء بعينها وتحرّم أشياء أخرى فى هذه الأيام «المحجوزة».

٦. المغزى الدينى للسبت

اتخذ السبت بغض النظر عن أصله مغزى خاصًا جعل منه مؤسسة تميز بها بنو إسرائيل. وسمته الأساسية لا تكمن فى انتظام تكراره ولا فى إيقاف العمل ولا فى تعدد المحرمات التى ينطوى عليها إيقاف العمل؛ فكل هذه أشياء نجدها فى حضارات أخرى فى قليل أو كثير. بل تكمن فى أنه يوم اكتسب قدسيته من صلته برب العهد؛ بل إنه عنصر من عناصر ذلك العهد. وللديانات الأخرى يوم يعد محرّمًا؛ وعند بنى إسرائيل أصبح السبت يومًا «مقدّسًا ليهوه»؛ عُشر من الزمن؛ وكأبكار القطيع وأبكار الحصاد كان بمثابة عُشر عن عمل الأيام الأخر. لذا نجد فقرة عن السبت فى مختلف المرات التى أبرم فيها العهد: فى حلف سيناء الأصلى

في الوصايا العشر وفى حلف اتحاد الأسباط وفى تشريع العهد (الخروج ٢٣: ١٢
الفقرات الموازية فى الخروج ٣٤: ٢١). ولم يرد للسبت أو للهلال ذكر فى تشريع
لتثنية (التثنية ١٢-٢٦) ولكن ربما كان السبب أن هذا التشريع لا يُعنى إلا
الأعياد التى كان على الشعب أن يفد فيها إلى المقدس المركزى الأوحد. ومع ذلك
رد ذكر السبت بتشريع القداسة (اللاويين ١٩: ٣، ٣٠ و٢٣: ٣ و٢٦: ٢) وبتشريع
لكهنة (الخروج ٣١: ١٢-١٧ والعدد ٢٨: ٩-١٠).

وفى الصيغة الأصلية للوصايا العشر وردت الوصية الخاصة بالسبت دون تفسير.
أضيفت الدوافع فى عصور لاحقة إلا أن هذه الدوافع تعكس خلفيتين فكريتين
مختلفتين ويمكن إدراكهما فى صيغتى الوصايا المطولتين.

١) فى التثنية ٥: ١٤ب-١٥ تبرز الجوانب الإنسانية والاجتماعية، فالرجل وعبيده
ذكورًا وإناثًا لابد أن تتاح لهم فرصة للراحة (يطالعنا هذا التوجه فى الخروج ٢٣: ١٢
أيضًا). ومع ذلك يرتبط السبت بتاريخ الخلاص: «وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ
مِصْرَ فَأَخْرَجَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ هُنَاكَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ مَمْدُودَةٍ. لأَجْلِ ذَلِكَ أَوْصَاكَ
لرَّبُّ إِلهُكَ أَنْ تَحْفَظَ يَوْمَ السَّبْتِ» (التثنية ٥: ١٥). وذكر معاناة بنى إسرائيل فى مصر
يرد فى التثنية ٦: ٢٠-٢٥ وانظر ١٠: ١٩ أيضًا؛ كما ورد ذكره ضمن التشريعات
الاجتماعية فى التثنية ٢٤: ١٨، ٢٢ وفى تشريع العهد (الخروج ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩) وفى
تشريع القداسة (اللاويين ١٩: ٣٤). لكن هناك المزيد فى التثنية: فمعجزات الرب
أنقذت بنى إسرائيل (التثنية ٥: ١٥) وأتت بهم إلى الأرض الموعودة (التثنية ٦: ٢٣)
وفيها وجد الشعب 'منوحاه' أى «مستراحهم» بعد ما كابدوا فى مصر وفى الصحراء

(التثنية ١٢: ٩ وانظر المزامير ٩٥: ١١). وإحياء لهذه الذكرى أوصى بنو إسرائيل بالراحة فى يوم السبت.

(٢) يضيف الخروج ٢٠: ١١ للصيغة الأصلية للوصية الكلمات التالية: «لأَنْ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ صَنَعَ الرَّبُّ السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَالْبَحْرَ وَكُلَّ مَا فِيهَا وَاسْتَرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ. لِذَلِكَ بَارَكَ الرَّبُّ يَوْمَ السَّبْتِ وَقَدَّسَهُ». وهى ملحوظة لناسخ استلهم الرواية الكهنوتية للخليقة؛ فعملية الخلق امتدت طوال أيام الأسبوع الستة، وفى السابع «اسْتَرَاحَ الرَّبُّ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِى عَمِلَ. وَبَارَكَ اللهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ» (التكوين ٢: ٢-٣). وتطورت الصلة بين الخلق والسبت فى تشريع الخروج ٣١: ١٢-١٧ الذى جاء أيضًا من تراث الكهنة: فالسبت «علامة أبدية» بين يهوه وشعبه أو «عهد لا ينفصم». هو يوم راحة بعد ستة أيام من العمل؛ وهو يوم قدّس ليهوه «لأَنَّهُ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ صَنَعَ الرَّبُّ السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَفِي الْيَوْمِ السَّابِعِ اسْتَرَاحَ وَتَنَفَّسَ». وفكرة استراحة الرب هذه ليست من قبيل التجسيد؛ بل تعبير عن فكرة لاهوتية. فالخلق أول عمل فى تاريخ الخلاص؛ وما أن تم، توقف الرب وتمكن بعد ذلك من إبرام عهد مع خلقه (وكذلك بعد الطوفان أمكن إبرام عهد مع نوح وكان قوس قزح علامة العهد: التكوين ٩: ٨-١٧). و «علامة» العهد التى ظهرت فى فجر الخليقة كانت مراعاة الإنسان للسبت (انظر حزقيال ٢٠: ١٢، ٢٠)؛ وكانت تذكرة بأول سبت استراح فيه الرب نفسه بعد خلق الكون.

من ثم فكلا الدافعين مرتبطان بالعهد والفارق الوحيد أن التثنية تضع نصب عينيها شعب العهد بينما تركز النصوص الكهنوتية على رب العهد. وهذا التوجه الأخير أكثر لاهوتية وبالتالى فتراث الكهنة يركز على الطابع الدينى للسبت: فهو

«ليهوه» (اللاويين ٢٣: ٣)، وهو «سبت يهوه» (اللاويين ٢٣: ٣٨) وهو «يوم «قدِّس ليهوه» (الخروج ٣١: ١٥) بل قدَّسه يهوه نفسه (الخروج ٢٠: ١١). ولما كان السبت علامة مقدسة للعهد كانت مراعاته ضمانًا للخلاص (أشعياء ٥٨: ١٣-١٤ وانظر ٥٦: ٣ وإرمياء ١٧: ١٩-٢٧ [من نصوص ما بعد السبى])؛ ومن دنسه يُقتل قتلاً (الخروج ٣١: ١٤ و٣٥: ٢ والعدد ١٥: ٣٢-٣٦) وإذا دنسه الشعب استحق عذاب الرب (حزقيال ٢٠: ١٣ ونحميا ١٣: ١٧-١٨).

٧. تاريخ السبت

تطور هذا التفسير اللاهوتى بصورة تدريجية. فتقدم النصوص التاريخية ونصوص الأنبياء السبت باعتباره يوم راحة أو يوم عيد بهيج (أشعياء ١: ١٣ وهوشع ٢: ١٣) يزور الشعب فيه المقادس (النصوص نفسها) أو يخرج فيه «المشورة رجل الرب» (الملوك الثانى ٤: ٢٣). ويتوقف فيه العمل المعتاد (الخروج ٢٠: ٩-١٠ والتثنية ٥: ١٣-١٤ والخروج ٢٣: ١٢ و٣٤: ٢١) كما تتوقف فيه المعاملات التجارية (عاموس ٨: ٥)؛ ولكن يجوز فيه القيام برحلات قصيرة (الملوك الثانى ٤: ٢٣) وهو يوم يتم فيه تغيير حرس القصر والمعبد (الملوك الثانى ١١: ٥-٨).

وبعد تدمير الهيكل وإبان السبى لم تعد مراعاة الأعياد الأخرى أمرًا ممكنًا؛ فاكتسب السبت مكانة جديدة، إذ صار آنذاك علامة العهد المميزة (انظر حزقيال والنصوص الكهنوتية التى أشرنا إليها). وبعد «العودة» اعتبر اليهود السبت يوم «بهجة وقدسية» (أشعياء ٥٨: ١٣)؛ وكانت تقدم القرابين خاصة فى الهيكل ولكن إلى جانب ذلك استحدثت محرّمات صارمة منها السفر فى السبت (أشعياء ٥٨: ١٣) وحمل الأحمال أو إدخال دواب محملة إلى أورشليم وإخراج شىء من البيت وأداء

أى عمل (إرمياء ١٧: ٢١-٢٢ والفقرتان أضيفتا لمجموعات نبوءات إرمياء). وبعد عودة نحميا لبعثته الثانية وجد أن هذه التشريعات لا تطبق؛ فكان الشعب يديرون المعاصر يوم السبت ويجلبون محاصيل الحقول إلى أورشليم والتجار الفينيقيين يبيعون الماء (نحميا ١٣: ١٥-١٦). ولمنع هذه التعديات على الشريعة أغلق نحميا أبواب أورشليم (نحميا ١٣: ١٩-٢٢) وأقسم الشعب على مراعاة شرعة السبت من بعد (نحميا ١٠: ٣٢).

وازدادت الأحكام تشددًا. ففى عصر المكابيين آثرت فئة من اليهود أن تُذبح على يد السوريين عن أن تخالف راحة السبت إذا أبدت مقاومة نشطة (المكابيين الأول ٢: ٣٢-٣٨ وانظر المكابيين الثانى ٦: ١١، ١٥: ١-٣). فأفتى متتيا بجواز أن يدافع اليهود عن أنفسهم إذا هوجموا يوم سبت (المكابيين الأول ٢: ٣٩-٤١ وانظر ٩: ٤٣-٤٩) ولكن ورد فى المكابيين الثانى ٨: ٢٥-٢٨ أن اليهود الذين هزموا نكانور أوقفوا القتال عندما بدأ السبت ولم يشرعوا فى تقسيم الغنائم إلا بعد انقضاء السبت. وكانت جماعة اليهود التى اتخذت تقويمًا يقوم على الأسبوع تركز على السبت بخاصة؛ فيحظر سفر اليوبيل (٥٠: ٨-١٢) الزواج وإشعال النار وإعداد الطعام فى ذلك اليوم؛ وتدرج وثيقة دمشق التى جاءت من قمران قائمة باثنى عشر من المحرمات ويقول يوسفوس (Bell. II, viii, 9) إن «تشدد الإسينيين فى التوقف عن العمل فى السبت يفوق تشدد أى يهودى؛ فيعدون طعامهم فى اليوم السابق حتى لا يشعلوا نارًا يوم السبت؛ بل إنهم لا يجرؤون على تحريك متاع البيت أو قضاء الحاجة».

وفى عصور العهد الجديد كان الفريسيون يمنعون الناس حتى من حمل الأسرّة (يوحنا ٥: ١٠) أو تمريض المرضى (مرقس ٣: ٢ ولوقا ١٣: ١٤) أو قطف سنابل القمح

(متى ١٢: ٢) أو المشى لمسافة تزيد عن «سَفر سبت» (انظر أعمال الرسل ١: ١٢) أى حوالى ألفى خطوة أو ذراع. ولم يحرّم يسوع السبت نفسه (لوقا ٤: ١٦ ومتى ٢٤: ٢٠) ولكنه رفض التفسيرات الضيقة لتشريعاته. وكان يقول إن مراعاة السبت تأتى فى حكمها قبل حب المرء لجاره (مرقس ٣: ٤ ولوقا ١٣: ١٥-١٦) وإن «السَّبْتُ إِنَّمَا جُعِلَ لأَجْلِ الإِنْسَانِ لاَ الإِنْسَانُ لأَجْلِ السَّبْتِ» (مرقس ٢: ٢٧). وخلف أحبار القرن الثانى الميلادى صيغة مماثلة فى شروحهم على الخروج ٣١: ١٤: «السبت وُهب لك ولم توهَب أنت للسبت»؛ ولكنهم لم يكونوا يسمحون بأية مخالفة للشريعة إلا فى مواجهة خطر الموت أو فى حالات طارئة خاصة. وأخيرًا حددت المشنا تسعة وثلاثين ضربًا من ضروب العمل المحظورة يوم السبت؛ وازدادت القائمة طولاً وتعقيدًا فى القرون التالية.

يقول يسوع إن «ابْنُ الإِنْسَانِ هُوَ رَبُّ السَّبْتِ» (مرقس ٢: ٢٨)؛ وبالتالى يحل له أن يبطله، وهذا ما فعل، فالعهد الجديد الذى جاء به نسخ العهد القديم الذى كانت علامته السبت. والأحد المسيحى لا يمثل استمرارية للسبت اليهودى بأى معنى من المعانى. فالسبت ينهى الأسبوع أما الأحد المسيحى فيبدأه فى العصر الجديد بإحياء ذكرى قيامة الرب وتجليات المسيح المرفوع وبلفتنا إلى المستقبل حين يعود. ومع ذلك فالأحد يرمز فعلاً للوفاء بوعود طمسها السبت. وهذه الوعود كسائر وعود العهد القديم لا تتمثل فى تشريع، بل فى شخص المسيح، فهو الذى يفى بالشريعة كلها. والأحد «يوم الرب»، يوم من يخفف عن المتعَبين أثقالهم (متى ١١: ٢٨)، فمن خلاله ومعه وفيه يدخل الإنسان راحة الرب (رسالة إلى العبرانيين ٤: ١-١١).

الفصل السابع عشر

أعياد بنى إسرائيل القديمة

كانت الأعياد السنوية الكبرى عند بنى إسرائيل القدامى أعياد الحج (حَج) الثلاثة - أى الفطير والأسابيع والمظال - وعيد الفصح الذى ارتبط فى النهاية بعيد الفطير.

١. عيدا الفصح والفطير

كان الفصح فى عصور العهد الجديد العيد الأكبر فى السنة اليهودية وظل كذلك منذ ذلك الحين؛ ولكنه لم يكن العيد الكبير دائمًا؛ ولايزال العديد من النقاط فى تاريخه يلفها الغموض. ولا ننوى أن نناقش هنا الشكل الذى إتخذ العيدُ فى يهودية ما بعد التوراة (فهذا موضوع مبحث بالمشنا عنوانه 'پِصَحيم') أو العيد الذى لايزال السامريون يرعون إلى الآن حسب طقوسهم القديمة. بل سنقتصر هنا على ما نعرف من العهد القديم. والمعلومات التى يتضمن ليست وافية ويصعب تفسير بعضها. أولاً لدينا نصوص طقسية: طقس الفصح ضمن قصة الخروج من مصر (الخروج ١٢) والتقاويم الدينية فى الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ و٢٥ والتثنية ١٦: ١-٨ واللاويين ٢٣: ٥-٨، وطقوس العدد ٢٨: ١٦-٢٥ وحزقيال ٤٥: ٢١-٢٤، وقصة العدد ٩: ١-١٤ التى تقدم تبريرًا لإبقاء الفصح فى الشهر الثانى. ثانيًا تورد بعض النصوص التاريخية الاحتفال بفصح خاص أو تصفه بأول فصح بعد الخروج من مصر (الخروج ١٢) وأول فصح فى كنعان (يشوع ٥: ١٠-١٢) والفصح الذى احتفل به

يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣ = أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١-١٨) والفصح الذى احتفل به بعد العودة من السبى (عزرا ٦: ١٩-٢٢). ونضيف إليها الفصح فى عهد حزقيا والذى ورد وصف مطول له فى أخبار الأيام الثانى ٣٠ وإن لم يكن له ما يوازيه بسفرى الملوك. وأخيرًا علينا أن نأخذ فى الحسبان ثلاث وثائق غير توراتية مهمة: بردية وشقفتان من مستعمرة اليهود بفيلة.

(أ) **التطور التاريخى.** كل النصوص التشريعية (عدا النص الوارد بسفر حزقيال) مستقاة من أسفار موسى الخمسة وتنتمى إلى مواريث مختلفة. لذا فهى تساعد على تتبع التطور التاريخى للعيد؛ وتؤكد هذا التطور المعلومات المقتضبة الواردة بالأسفار التاريخية ووثائق فيلة. ونظرًا لأن أحدث النصوص أكثرها تفصيلاً وأوضحها فمن الأفضل أن نبدأ بها ثم نتتبع تاريخ العيد فى الماضى لنرى إن كنا نستطيع أن نحدد أى شىء عن أصله.

١. **التراث الكهنوتى.** ورد هذا التراث فى اللاويين ٢٣: ٥-٨ والعدد ٢٨: ١٦-٢٥ وانظر العدد ٩: ١-١٤ وفى الخروج ١٢: ١-٢٠ و٤٠-٥١. والحقيقة أن هذه النصوص تتحدث عن عيدين متعاقبين: الفصح والفطير. وكان يفترض أن يحتفل بالفصح عند اكتمال بدر الشهر الأول من سنة تبدأ فى الربيع. وحسب هذه الرواية كانت كل عائلة فى العاشر من الشهر تختار حَمَلاً ذكرًا لا شية فيه عمره سنة ليذبح عند شفق اليوم الرابع عشر ويرش دمه على عتبة باب البيت وقوائمه. وكان هذا قربان 'زِبَح' يفترض أن يُشوى لحمه ويؤكل فى ليلة اكتمال البدر نفسها؛ ويفترض ألا تكسر أى من عظام الذبيحة، وكان المفترض أن يتم حرق ما يتبقى من هذه الوليمة الدينية. وكان مما يؤكل فى هذه الوليمة الفطير والأعشاب المرة، وكان كل من يشارك فى الحفل

يرتدى ثوب السفر. وإذا كانت العائلة أصغر عددًا من أن تتناول حملاً كاملاً كانت تشرك معها عائلة من الجيران. ويجوز إشراك العبيد والـ 'جِريم' (الغرباء المقيمين) فى الوليمة شريطة أن يكونوا مختنين. وفى اليوم التالى أى الخامس عشر من الشهر يبدأ عيد الفطير (مَصّوت). ويتم التخلص من أى فطير قديم. وطوال سبعة أيام من الخامس عشر إلى الحادى والعشرين لا يؤكل إلا فطير؛ وكان الأول والسابع يومى راحة من العمل، ويُعقد لقاء دينى.

يتسق هذا الطقس مع الوصية الموجزة الواردة بسفر حزقيال ٤٥: ٢١ ومع وصف الفصح كما احتُفل به عند «العودة» (عزرا ٦: ١٩-٢٢) ومع المعلومات الواردة فى «بردية الفصح» من فيلة. وهذه الوثيقة الأخيرة التى ترجع إلى سنة ٤١٩ ق. م تركز على التواريخ التى يجب الحرص عليها للفصح وعيد الفطير؛ ويرجع هذا الحرص إلى أن الفريضة كانت جديدة على هذه المستعمرة اليهودية.

٢. **التثنية**. تبدو فقرات التثنية ١٦: ١-٨ لدى قراءتها لأول مرة وكأنها تربط الفصح بعيد الفطير بصورة أوثق مما تربطه به النصوص الكهنوتية. ومع ذلك فالنص ليس وحدة أدبية. فالفقرات ١ و٢ و٤ ب-٧ تشير إلى الفصح حيث يفترض أن يُحتفل به فى شهر أبيب ولكن دون تحديد اليوم (فى التقويم القديم حيث كانت السنة تبدأ فى الخريف كان شهر أبيب يوافق أول أشهر السنة الربيعية فى التقويم اللاحق.) إذن فالنص يقول إن الذبيحة يجوز أن تكون رأس ماشية أو غنم أو ماعز، وتذبح عند الغروب لا حيثما يسكن صاحبها، بل «فى المكان الذى يختاره الرب ليحل اسمه فيه» أى فى أورشليم. ويقضى التشريع بأن تُطهى الذبيحة وتؤكل فى الليل بهذا المقدِس؛ وفى الصباح يعود كلٌّ إلى بيته.

وتشير الفقرات ٣ و١٤أ و٨ إلى عيد الفطير: فكان على بنى إسرائيل أن يأكلوا 'مَصّوت' أى «خبز بؤس» لمدة سبعة أيام. وفى اليوم السابع لا يجوز القيام بأى عمل، بل يتم عقد لقاء دينى. ومن الواضح أن الصلة بين العيدين مصطنعة. فإذا عاد الناس إلى بيوتهم فى الصباح التالى للفصح لما انتظروا اللقاء الأخير الذى يعقد فى اليوم السابع لتناول الفطير.

كان الفصح فى عهد يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣) يحتفل به وفق هذا الطقس التثنوى، ولا يرد بهذا النص ذكر لعيد فطير. ومن ناحية أخرى يركز النص ويشدد على جدة هذا العيد: «لَمْ يُعْمَلْ مِثْلُ هَذَا الْفِصْحِ مُنْذُ أَيَّامِ الْقُضَاةِ الَّذِينَ حَكَمُوا عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَلاَ فِي كُلِّ أَيَّامِ مُلُوكِ إِسْرَائِيلَ وَمُلُوكِ يَهُوذَا». وهناك رواية أطول كثيرًا لهذا الفصح وردت فى أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١-١٨ ولكنها لا تنبئنا بالمزيد عن العادات السائدة فى عهد يوشيا؛ والمعلومات الإضافية فيه مستوحاة من البدع التى ظهرت فى عصر كاتب أخبار الأيام، ويرد بها ذكر عيد الفطير (ف ١٧). أما التناقض بين أحكام الفصح وعيد الفطير (انظر التثنية ١٦: ٧-٨) فيطمسه النص. ويصر كاتب أخبار الأيام أيضًا على أن هذا العيد كان جديدًا تمامًا فلم يُحتفل بفصح كهذا منذ عهد صموئيل (أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١٨).

وللتعرف على سبب اعتبار هذا العيد نوعًا جديدًا من الأعياد علينا أن نقارنه بعادات أقدم.

٣. **التقاويم الدينية القديمة.** يتحدث أقدم تقويمين من التقاويم الدينية التى أشرنا إليها فى الفصل السابق عن عيد الفطير (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨) دون الفصح. فيؤكل الفطير لسبعة أيام فى شهر أبيب، وكان هذا من أعياد الحج (حَجَ)

الثلاثة (انظر الخروج ٢٣: ١٤، ١٧ و٣٤: ٢٣). وكانت هذه الأعياد الثلاثة التى رأسها سليمان بنفسه بالهيكل (حسب ما ورد فى الملوك الأول ٩: ٢٥) وورد ذكرها بالاسم (الفطير، الأسابيع، المظال) فى الفقرة المقابلة بأخبار الأيام الثانى ٨: ١٣ وانظر التثنية ١٦: ١٦.

وورد ذكر الفصح بسفر الخروج ٣٤: ٢٥ ولكن هذا ليس جزءًا من تقويم لأعياد الحج؛ والتوازى الوارد بهذه الفقرة يوحى بوجود إشارة إلى الفصح فى الخروج ٢٣: ١٨ أيضًا؛ إلا أن سياق هذه الفقرة أيضًا لا يركز على الحجات الثلاثة. إلا أن ورود لفظ 'حَج' بكلتا الفقرتين يؤكد أنهما دونتا بعد التثنية حين أصبح الفصح حجًا (حَج).

وهنا يكمن التجديد الذى جاء به كل من التثنية ويوشيا؛ إذ جعلا الفصح حجًا يتوافد فيه الناس على المقدس المركزى. وكان ذلك نتيجة لمركزية الديانة. وكان الفصح قبل ذلك عيدًا عائليًا يقام فى البلدات وفى البيوت (انظر الخروج ١٢: ٢١-٢٣ والتثنية ١٦: ٥) وكان يختلف تمامًا عن حج الـ 'مَصّوت'. ومع ذلك كان العيدان يحلان فى وقت واحد، وكانت بينهما عدة سمات مشتركة (كما سنرى)؛ لذا انتهى الأمر بدمجهما معًا. ولكنهما لم يكونا مدمجين فى عهد يوشيا، وأول ذكر لهما كعيد واحد نجده فى حزقيال ٤٥: ٢١ وفى مواريث الكهنة.

وفى نص آخر لأخبار الأيام نجد أن عيد يوشيا لم يكن فكرة جديدة تمامًا؛ فهناك فصح مماثل كان يقام فى عهد حزقيا؛ ففى عهده أدى الوقت المطلوب لطهارة الكهنة ولجمع كل المؤمنين من المملكة الشمالية السابقة إلى تأجيل العيد، وكان يقام استثناءً فى الرابع عشر من الشهر الثانى. وكان كما ورد بأخبار الأيام الثانى ٣٠: ٢٦ عيدًا لم يُر مثله فى إسرائيل منذ عهد سليمان. وانبرى البعض مؤخرًا للدفاع عن

ريخية هذه القصة بكل تفاصيلها وعزوا إقامة العيد فى الشهر الثانى إلى تضارب
ن التقويمين المتبعين فى كل من إفرايم ويهوذا. ويبدو أن إصلاحات حزقيا كانت
ن بنات خيال كاتب أخبار الأيام؛ فسفرا الملوك لا يشيران إلى هذه الإصلاحات
فى تلميح عابر، إلا أن كاتب أخبار الأيام يصورها على غرار إصلاحات يوشيا، بل
ول إنها انتهت بفصح مهيب. إلا أن وصفه هذا العيد يتبع الأحكام التى استن
ريع الكهنة لا تشريع التثنية. فعيد الفطير متصل دون تردد بالفصح. وفكرة
مة فصح فى الشهر الثانى مأخوذة أيضًا من تشريع الكهنة؛ وهى مستوحاة من نص
عدد ٩: ١-١٤ الذى يذكر العذرين اللذين يسوقهما كاتب أخبار الأيام (عدم
لطهارة وطول السفر). وهذا الحكم الوارد بالعدد ٩: ١-١٤ تفسره الظروف التى
جد اليهود أنفسهم فيها بعد السبى لا سيما العلاقات بين الجماعة فى فلسطين
ن بقوا فى بابل أو من عاشوا فى الشتات.

بد إذن من التسليم بأن الفصح الذى أقيم فى عهد يوشيا وفقًا لأحكام التثنية كان
يئًا جديدًا؛ ولكن هل لم يسمع عنه أحد قبله؟ من نصوص الكتاب المقدس ما
ل على أنه كان عودة إلى عادة قديمة أهملت لفترة طويلة «منذ عصر القضاة»
ص الملوك الثانى ٢٣: ٢٢ و «منذ عصر صموئيل» بنص أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١٨.
أننا ينبغى أن نفرق بين أمرين: ربط الفصح بعيد الفطير، والالتزام بإقامة
صح (وحده) فى أورشليم.

يتخذ نص يشوع ٥: ١٠-١٢ دليلاً على أن هذين العيدين كانا مرتبطين فعلاً فى
دم، فعندما ضرب بنو إسرائيل أول مخيم لهم بالأرض الموعودة فى الجلجال
تفلوا بالفصح مساء الرابع عشر من الشهر؛ وفى «ذلك اليوم نفسه» «غداة

الفصح» أكلوا من غلة الأرض: الـ 'مَصّوت' والفريك، ثم انقطع المن. ويقال إن هذه القصة تمثل تراثًا لمقدس الجلجال وإن الفصح والـ 'مَصّوت' كانا إحياءِ لذكرى نهاية «الخروج» ودخول الأرض الموعودة. ويعترض باحثون آخرون على ذلك بدعوى أنه لما كان عيد الفطير موعده غداة الفصح فلابد أن يعتمد السرد على التراث الكهنوتى وبالتالى فلابد أنه كان رواية متأخرة. إلا أن هذا الاعتراض لا أساس له، فعبارة «غداة الفصح» غائبة عن أفضل شواهد النسخة اليونانية وتتناقض مع العبارة التالية لها: «ذلك اليوم نفسه»؛ والأرجح أنها شرح. ومن ناحية أخرى من المؤكد أن النص يشير إلى عيد الـ 'مَصّوت' الذى ورد وصفه فى النصوص الطقسية؛ فيقول أقدم النصوص الطقسية إن العيد يستمر سبعة أيام ولا إشارة فيها إلى الفريك. وهناك انطباع عام بأن يشوع ٥: ١٠-١٢ يمثل تراثًا مستقلاً يعكس عادة جرت بمقدس الجلجال؛ لكن هذا لا يثبت اندماج الفصح وعيد فطير كالذى ورد وصفه بالنصوص الأخرى منذ أن استقر بنو إسرائيل فى كنعان. فأقدم التقاويم الدينية يرد بها ذكر عيد الفطير، أما الفصح فلا ذكر له فيها. ولم يكن العيدان اندمجا عندما ظهرت التثنية أول مرة؛ ولا ذكر فى قصة إصلاحات يوشيا إلا للفصح.

والمسألة الأخرى تتصل بالالتزام بمراعاة الفصح فى أورشليم، وهنا لا تقدم التثنية جديدًا. فربما كان الفصح قبل إنشاء المملكة عيدًا معروفًا يقام بالمقدس المركزى لاتحاد القبائل كما يؤكد الملوك الثانى ٢٣: ٢٢ وأخبار الأيام الثانى ٣٥: ١٨؛ ومن المؤكد أنه كان عيدًا قبَليًا قبل الاستقرار. إلا أن الاستقرار أدى إلى تفكك الروابط القبَلية ولا مركزية العبادات الدينية؛ فأصبح الفصح عيدًا عائليًا. وهذا يفسر عدم ذكره فى تقاويم الخروج ٢٣ و٣٤، كما يفسر تأكيد الطقس اليهوى

ـديم فى الخروج ١٢: ٢١-٢٣ على التفاصيل. أما عيد الفطير فأحد مواسم الحج
ـنوية إلى المقادس المحلية. وجعلت التثنية وإصلاحات يوشيا من أورشليم مركزًا
لا العيدين، وفى نهاية الأمر دمجا معًا. ومهما كانت نظرتنا لتفاصيل هذا التاريخ
كل من العيدين طابع خاص وأصل مختلف.

ب) **أصل الفصح.** اللفظ العبرى للفصح 'پيصَح' وهو لفظ لا سبيل للخروج بأية
ـتنتاجات منه، فتأصيله موضع جدل ساخن. ويربطه الكتاب المقدس بالجذر
ـَصح' بمعنى «عَرَجَ» (صموئيل الثانى ٤: ٤) و «قَفَزَ» (الملوك الأول ١٧: ٢١)؛ ففى
ـر وباء بمصر «قفز يهوه متخطيًا» البيوت التى يراعى فيها الفصح (الخروج ١٢:
، ٢٣، ٢٧). وليس هذا المعنى الأولى، بل تفسير أضيف فى عصور لاحقة. وشبهه
ـرون بلفظ 'پشاحو' الأكدى الذى يعنى «استرضَى»؛ إلا أن فصح بنى إسرائيل لم
كن له أى غرض تكفيرى. وهناك وجهة نظر أحدث تقول إن اللفظ مصرى؛ فيقال
ه مأخوذ عن كلمة مصرية تعنى «ضربة»، وبذلك يصبح الفصح «ضربة» الوباء
ـعاشر (الخروج ١١: ١) الذى «ضرب» فيه يهوه كل بكر فى أرض مصر (الخروج ١٢:
، ١٣، ٢٣، ٢٧، ٢٩). وهذا الرأى أيضًا غير مقنع، فمن السهل أن نقتنع بأن بنى
ـرائيل أطلقوا اسمًا مصريًا على عادة أخذوها من مصر؛ ولكن من الصعب أن نقر
أنهم أطلقوا اسمًا مصريًا على عادة خاصة بهم بل شرعت ضد المصريين. كما أن
ـذا التفسير يبحث عن أصل الفصح ومغزاه فى وباء أبكار مصر، وهذه سمة ثانوية
ـعيد.

وإذا نحينا التأصيل جانبًا فإن الفصح طقس يمارسه البدو. فهو نوع القرابين
ـذى يقدمه البدو أو أشباه البدو، وهو أشبه طقوس بنى إسرائيل بقرابين قدماء

العرب، فليس ثم كاهن ولا مذبح، والدم أهم ما فيه. فكان الفصح قربان موسم الربيع بحيوان صغير لضمان خصوبة القطيع ووفرته. والغرض من مسح الدم على قوائم الباب (أصلاً على أوتاد الخيمة) طرد قوى الشر، فهو الـ 'مَشحيت' أو «الماسح» الذى ورد ذكره فى التراث اليهوى (الخروج ١٢: ٢٣) وربما فى نص محرف فى التراث الكهنوتى أيضًا (الخروج ١٢: ١٣). وكما سبق أن قلنا ربما كان عيدًا يقام عندما تضرب القبيلة خيامها قبل الخروج لموسم رعى الربيع. لكن هذا ليس كل التفسير؛ فهو بصورة أعم تقدمة لسلامة القطيع كالعيد العربي القديم الذى كان يقام بشهر رجب أول أشهر الربيع. وتؤكد تفاصيل الفصح الأخرى أنه كان فى جوهره عيدًا للبدو وكانت الذبيحة تشوى على نار دون استعمال أية أدوات طهى؛ وكانت تؤكل مع الفطير (الذى لا يزال يمثل الخبز المعتاد عند البدو الحاليين) والأعشاب المرة (وليس المقصود بها الخضراوات التى تنبت فى الحقول، بل أعشاب الصحراء التى يجمع البدو لتتبيل طعامهم). ويقضى الطقس بأن يربط مُتناولوها الأحزمة على بطونهم والنعال على أقدامهم (وكأنهم يتأهبون لسفر طويل على الأقدام) وأن يمسكوا بعصا الرعاة فى أيديهم.

لم يكن هذا العيد الرعوى تقدمة «لبكر» القطيع؛ فلم يُنص على ذلك فى أى نص حتى فى أكثر النصوص تفصيلاً عن اختيار الأضحية أو الطقوس التى ينبغى اتباعها فى العيد. ومع ذلك فالخروج ٣٤: ١٩-٢٠ وضع التشريع الخاص بالأبكار بين أحكام عيد الفطير ونتيجته الطبيعية فى ٢٠ب (كما يتبين من المقارنة بالخروج ٢٣: ١٥)، ويربط الخروج ١٣: ١-٢، ١١-١٦ التشريع الخاص بالأبكار بالتشريع الخاص بالفصح والفطير. وهو ربط مصطنع؛ ففى ليلة الفصح ضرب يهوه أبكار مصر

ﺍستثنى البيوت التى كانت عليها علامات دم أضحية الفصح؛ وهذا سبب ذبح بكار الحيوانات وافتداء أبكار البشر كما يقول الخروج ١٣: ١٥. ومع ذلك فهذا لربط لا يرد فى الرواية الأساسية؛ فليس ثمة إشارة إليه فى طقس الفصح، وورد لتشريع الخاص بالأبكار على حدة فى تشريع العهد القديم (الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩).

والنصوص الوحيدة التى تحدد موعد الفصح النصوص الكهنوتية وحزقيال ٤٥: ٢١ وهى تحدده بالرابع عشر والخامس عشر من الشهر الأول أى مع اكتمال البدر. والأرجح أنه كان موعد الفصح من البداية. فبما أنه كان يقام ليلاً وفى الصحراء فلابد أن يقام عند اكتمال البدر ليس بالضرورة لارتباطه بعبادة النجوم، بل لمجرد أنها أكثر ليالى الشهر نورًا. وهذا التفسير الطبيعى كافٍ فى حد ذاته لدحض المقولة التى تقول إن الفصح كان يقام فى البداية ليلة ظهور الهلال. فلفظ 'حودِش' كان معناه «هلال» قبل أن يتخذ معنى «شهر». لذا ظهرت مؤخرًا الترجمة التالية للتثنية ١٦: ١: «اِحْفَظْ هِلاَلَ (حودِش) شَهْرَ أَبِيبَ وَاعْمَل فِصْحًا لِلرَّبِّ إِلهِكَ»؛ أما بقية الفقرة حيث يتكرر لفظ 'حودِش' (وهذه المرة بمعنى «شهر» دون لبس) فإضافة من الكهنة. ومع ذلك فهناك اعتراض له أهميته على فكرة أن الفصح كان يقام منذ القدم عند اكتمال البدر. فهناك شقفة عثر عليها بفيلة وعليها رسالة يفترض أن معناها «أنبئنى حين تقيم الفصح». وإن صح هذا التفسير للنص (وهى ترجمة لها جاذبيتها) وإذا كانت هذه الوثيقة أقدم من بردية الفصح التى سبق ذكرها (وهذا وارد) فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن الفصح لم يكن يقام من قبل عند اكتمال البدر فى مستعمرات اليهود بمصر. فربما ساور كاتبها الشك فى الشهر الذى ينبغى إقامة العيد فيه لو كان فى السنة شهر كبيس.

على أى هناك حقيقة واحدة مؤكدة هى أن الفصح من أقدم الأعياد، فهو يرجع إلى عصر كان بنو إسرائيل لا يزالون فيه أشباه بدو. فيرجع حتى إلى ما قبل الخروج لو كان العيد الذى أراد بنو إسرائيل أن يحتفلوا به فى الصحراء (الخروج ٥: ١) فصحًا. والنسخة الإسرائيلية من عيد موسم الربيع هى التى احتفظ بها كل البدو الساميين. أما عند بنى إسرائيل فاكتسب مغزى خاصًا سنفسره بعد قليل.

(ج) **أصل عيد الفطير**. لفظ 'مَصّوت' معناه «خبز غير مختمر». وكان عيد الـ 'مَصّوت' يوم بدء حصاد الشعير الذى كان أول محصول يحصد. وكانت الأسابيع السبعة لعيد الحصاد (أو «عيد الأسابيع») يحسب « مِنِ ابْتِدَاءِ المِنْجَلِ فِي الزَّرْعِ» (التثنية ١٦: ٩). وفى الأيام السبعة الأولى من حصاد الشعير لا يؤكل إلا خبز صنع من المحصول الجديد «بلا خمير» أى دون إضافة شىء من محصول السنة السابقة إليه. فهو يمثل بداية جديدة. كما لم يكن يصح أن يمثُل المرء بين يدى يهوه خاوى اليدين (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ٢٠ حيث ينفصل هذا الحكم عن حكم الفطير بظهور تشريع الأبكار). إذن فالسمة المميزة لهذا العيد تكمن فى تقديم أبكار الثمار، وهى سمة تبرز فى الطقس اللاحق الذى يقدم تفاصيل تقديم الحزمة الأولى (اللاويين ٢٣: ٩-١٤). إلا أن العيد الحقيقى للاحتفال بأبكار الحصاد كان عيد الأسابيع الذى يختتم به موسم حصاد الحبوب؛ ولم يكن عيد الفطير سوى استعداد لهذا العيد الثانى، وكانا معًا يمثلان بداية موسم الحصاد ونهايته.

إذن فعيد الفطير كان عيدًا زراعيًا ولم يراعَ إلا بعد أن استقر بنو إسرائيل فى كنعان (تنص فقرة اللاويين ٢٣: ١٠ على ذلك صراحةً بإشارتها إلى الحزمة الأولى). من ثم فمن المرجح أن يكون بنو إسرائيل أخذوا هذا العيد عن الكنعانيين. ونذكر

ى هذا السياق إعدام ذرية شاول على مرتفعة بالقرب من جبعون (صموئيل الثـانى ٢: ٩-١١) الذى تم «فِي ابْتِدَاءِ حَصَادِ الشَّعِيرِ»، وثأر أهل جبعون لأنفسهم فى صورة لقس خصوبة (كما يتبين من فقرة فى قصائد راس شمرة). ومع ذلـك فلـيس ثـم اسم مشترك بين الطقسين إلا الموعد، وكان عيد الفطـير يـرتبط دائمًـا عنـد بـنى سرائيل بالأسبوع، فكان العيد يستمر سـبعة أيـام (الخـروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨) مـن سبت إلى السبت الذى يليه (الخروج ١٢: ١٦ والتثنية ١٦: ٨ واللاويين ٢٣: ٦-٨). هذا ما دعا لإدخال التشريع الخاص بالسبت بعد نظيره الخـاص بالــ 'مَـصّوت' فى لخروج ٣٤: ٢١ وما دعا لإضافة الفقرة التفصيلية «حتى فى موسـم الحـصاد» (الذى بدأ بعيد الفطير). وهذا الربط بالسبت يبين أن الأيام السبعة المكرسـة للعيـد لـم كن تحسب عشوائيًا ولو أن الأعياد ذات الأيـام الـسبعة عرفـت عنـد غـير بـنى سرائيل؛ فكان هذا العيد مرتبطًا فى جوهره عنـد بـنى إسرائيـل بنظـام الأسـبوع، يؤكد ذلك أن عيـد الحـصاد كان موعـده بعـد سـبعة أسـابيع مـن عيـد الفطـير اللاويين ٢٣: ١٥ والتثنية ١٦: ٩). ولعـل عيـد الفطـير أخـذه بنـو إسرائيـل عـن لكنعانيين. ولكن بما أن الأسبوع والسبت لا وجود لهما عنـد غـير بـنى إسرائيـل الأرجح أن هذا العيد اتخذ منذ دخوله على ما يبدو طابعًا إسرائيليًا صرفًا. ولما كان عيدًا زراعيًا اعتمد على حالة المحاصيل ولم يكن من الممكن تحديد موعده بصورة ق من «شهر سنابل القمح» أى شهر أبيـب؛ وهـذه القاعـدة الوحيـدة فى تقـاويم لخروج ٢٣ و٣٤ وفى التثنية.

رأينا أن الفصح كان يقام فى هذا الشهر نفـسه وعنـد اكتمـال القمـر. وجعلـت تثنية وإصلاحات يوشيا من الفصح عيد حج كما كان عيد الفطير. وتمثل التحول

فى دمج العيدين معًا. وكانت السُنة القديمة التى تتمثل فى أكل الفطير فى الفصح (وهى سُنة لا صلة لها بعيد الفطير) تحبذ الدمج، وربما كانت تحبذه الأعراف المحلية أيضًا كالعرف الذى كان متبعًا فى مقدس الجلجال (يشوع ٥: ١٠-١٢). وكان موعد الفصح تحدد من قبل باكتمال البدر، فتُرك على حاله دون تغيير. ودمج عيد الفطير فيه وقُضى بأن يقام فى الأيام السبعة التالية وهى الفريضة التى استن سفر اللاويين ٢٣: ٥-٨. فإن صح التاريخ الذى حددنا لتشريع القداسة فإن هذا يكون تم بعد إصلاحات يوشيا ولكن قبل السبى؛ وهذا يفسر سبب معرفة حزقيال بهذه التواريخ وتقبله إياها (حزقيال ٤٥: ٢١). ومما يؤسف له أن الفصح كان يحتسب وفق منازل القمر، والفطير بأيام الأسبوع؛ ما أدى إلى مشكلة لا حل لها، فالفصح لم يكن ليحل بالضرورة فى يوم غداته سبت؛ وكان لا بد لعيد الفطير أن يبدأ يوم سبت. فعمليًا توقف ربط عيد الفطير بالأسبوع وأصبح تحديد كلا العيدين يعتمد على القمر حيث يتلو عيد الفطير الفصح مباشرةً سواء أكان يوم سبت أم لم يكن. إلا أن الفريسيين والبيتوسيين (طائفة من الصدوقيين) تجادلوا دون التوصل إلى حل حول تفسير سبت الـ 'مَصّوت' و «غداة السبت» فى اللاويين ٢٣: ١١، ١٥، وهو اليوم الذى قُضى فيه بتقديم أول حزمة وتحتسب منه الأسابيع السبعة التى تسبق عيد الأسابيع؛ فقال البيتوسيون إنه السبت الذى يحل فى أثناء أسبوع الـ 'مَصّوت' فى حين ادعى الفريسيون أنه يوم الفصح نفسه.

(ء) **صلتهما بتاريخ الخلاص.** كل مواريث التوراة تربط عيد الفطير (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ والتثنية ١٦: ٣) أو الفصح (التثنية ١٦: ١ و٦) أو الفصح وعيد الفطير معًا (الخروج ١٢: ٢٣-٢٧ و٣٩ [تراث يهوىّ]؛ الخروج ١٢: ١٢-١٣ و١٧ [تراث

كهنوتى]) بالخروج من مصر. والنص الذى يربط بينهما بأوثق صورة الخروج ١٢ حيث تدمج طقوس العيدين فيه فى قصة الخروج؛ وموضوع هذا الإصحاح أن الطقسين شرعا ليساعدا بنى إسرائيل على الخلاص وإحياءً لذكرى هذا الخلاص.

وبعض الباحثين ممن يرون فى العبادات تحقيقًا للأساطير يعتبرون الإصحاحات الستة عشر الأولى من سفر الخروج (١-١٥) «أسطورة» عيد الفصح ويدعون ألا جدوى من محاولة العثور على أحداث تاريخية وراءها؛ فهذه الإصحاحات عندهم لا تزيد عن تعبير دينى عن أسطورة تدور حول صراع يهوه مع أعدائه. ونقطة الذروة فى القصة الليلة التى تُحيا فى ليلة الفصح حيث يظل البشر ساهرين كما ظل يهوه نفسه «ساهرًا» (الخروج ١٢: ٤٢). وفى الصباح (الخروج ١٤: ٢٤) ينهزم المصريون، وهو انتصار حققه يهوه ويحتفل به فى ترنيمة نصر. وتختتم الترنيمة بتمجيد هيكل أورشليم الذى يقام فيه العيد والذى يسكنه يهوه أبدًا (الخروج ١٥: ١٧).

ولا أحد ينكر أن هناك عناصر دينية فى قصة الخروج ١٢، فالنص نفسه يؤكد عليها؛ والكل يقر بأن طقوس الفصح وعيد الفطير كان لها تأثيرها على عرض التاريخ. لكن هذا لا يعنى أن الخروج ١٢ (بصورة أقل من الخروج ١-١٥) مجرد شروح دينية لبعض الطقوس. فهناك عناصر أخرى فى هذه الإصحاحات بالإضافة إلى العناصر الطقسية. ويمثل هذا القسم بأكمله جزءًا من كل أكبر يدعى أنه عمل تاريخى. ومرة أخرى لابد أن نؤكد أن ديانة بنى إسرائيل ديانة تاريخية وأن عقيدة بنى إسرائيل تقوم على تدخل الرب فى تاريخ شعبه. وكان هناك عيد يسمى الفصح ربما حتى قبل أن يصبح بنو إسرائيل شعبًا. كما كان هناك عيد للفطير ربما أخذ

عن الكنعانيين ولكنه أخذ بأكمل معنى له من جانب بنى إسرائيل. وهذان العيدان كانا يقاما فى موسم الربيع. وفى أحد مواسم الربيع حدث تدخل مذهل من جانب الرب حيث أخرج بنى إسرائيل من مصر. وهذا التدخل الإلهى كان بداية تاريخ بنى إسرائيل كشعب -كشعب الله المختار. وبلغت حقبة الخلاص هذه كمالها باستقرارهم فى «الأرض الموعودة». وعيدا الفصح والفطير إحياء لذكرى هذا الحدث الذى طغى على تاريخ الخلاص. وسرعان ما اتخذ العيدان هذا المعنى ولكنهما فى المواريث الأقدم عيدان منفصلان يحييا ذكرى الحدث كل على حدة. إلا أن القاسم المشترك بينهما جعل دمجهما معًا أمرًا محتومًا.

٢. عيد الأسابيع

يعرف ثانى أعياد السنة الكبيرة فى الخروج ٢٣: ١٦ بعيد الحصاد (قَصير) أو عيد حصاد القمح (كما ورد فى الخروج ٣٤: ٢٢). وكان من المواسم الرئيسة فى التقويم الزراعى فى فلسطين (التكوين ٣٠: ١٤ والقضاة ١٥: ١ وصموئيل الأول ٦: ١٣ و١٢: ١٧) وفى تقويم جيزر. وفى الخروج ٣٤: ٢٢ أيضًا يعرف بعيد الأسابيع؛ ولعل العبارة تفسير يؤكد أنه العيد نفسه الذى ورد ذكره فى التثنية ١٦: ٩-١٠ (حَج الـ 'شَبُعوت' أى «حج» الـ «أسابيع»). وهذا النص الأخير يقدم تفسيرًا للاسم ويحدد التاريخ بدقة، فكان العيد موعده بعد سبعة أسابيع من حصاد باكورة الحبوب أى بعد سبعة أسابيع من عيد الـ 'مَصّوت'. وفى العدد ٢٨: ٢٦ يسمى «عيد الأسابيع» و «عيد الباكورات» (بِكوريم). وكان هذا العيد الحقيقى لباكورات الحصاد، وكان عيدًا بهيجًا (انظر التثنية ١٦: ١١ وأشعياء ٩: ٢).

وأكثر الروايات تفصيلاً لطقوسه ترد فى اللاويين ٢٣: ١٥-٢١؛ فيتم حساب سبعة أسابيع بدءًا من غداة السبت الذى تقدم فيه أول حزمة ليهوه، ما يؤدى بنا إلى غداة السبت السابع، فيما يبلغ فى مجموعه خمسين يومًا. (لذا فالاسم اليونانى للعيد πεντηκοστη أى اليوم «الخمسون» Pentecost؛ وورد ذكره لأول مرة فى سفر المكابيين الثانى ١٢: ٣١-٣٢ وطوبيّا ٢: ١ جنبًا إلى جنب مع اسم «عيد الأسابيع») وهذه الأيام «الخمسون» بين بداية حصاد الشعير ونهاية حصاد القمح ربما ارتبطت بمواسم نظام حساب قديم شاع بين الزرّاع. وكان الاحتفال يتميز بتقديم رغيفين خبزا من الطحين الجديد ومعه خمير، وهى الحالة الوحيدة التى يرد فيها حكم طقسى باستعمال الخمير فى إعداد تقدمة ليهوه. وتؤكد الطبيعة غير العادية للتقدمة أنه كان عيدًا للزراع ويرتبط بعيد الـ 'مَصّوت' ارتباطًا وثيقًا؛ ففى بداية الحصاد يؤكل الفطير كعلامة لبداية جديدة؛ وفى نهاية حصاد القمح يُقدم الفطير قربانًا لأنه كان الخبز العادى فى مجتمع من المزارعين. وكان معناه أن موسم الحصاد انتهى. وبهذه التقدمة تبدأ العادات المعتادة من جديد. وهذا الارتباط بعيد الفطير (ثم بالفصح فيما بعد) يفسر سبب تسمية الأحبار هذا العيد باسم الـ 'عَصيرِت' (الاجتماع) الختامى بل «عَصيرِت الفصح».

كان الأسابيع عيدًا للزراع المستقرين؛ ولم يتخذه بنو إسرائيل عيدًا لهم إلا بعد دخول فلسطين. والأرجح أنهم أخذوه عن الكنعانيين (عادة تقديم باكورة الحصاد لإله شديدة الانتشار.) ولم يكن موعد العيد محددًا فى البداية (الخروج ٢٣: ١٦ و٣٤: ٢٢)؛ وأقدم نص يقول شيئًا محددًا عنه التثنية ١٦: ٩-١٠، إلا أن تحديد تاريخه فيه نسبى إذ يحسب من عيد الفطير. وكان هذا العيد الأخير يتوقف فى تلك الحقبة

على حالة المحاصيل. لذا فإن موعد عيد الخمسين لم يتحدد إلا بعد أن ربط الكهنة عيد الفطير بالفصح. ومع ذلك رأينا أن تفسير هذا الحكم أثار جدلاً. وفى التقويم المتبع فى سفر اليوبيل وعند طائفة قمران والذى تحل الأعياد نفسها فيه فى أيام محددة من الأسبوع كل سنة نجد أن الحزمة الأولى التى قُضى بتقديمها «غداة السبت» كانت تقدم يوم الأحد الذى يلى اليوم الثامن من الفصح أى فى السادس والعشرين من الشهر الأول. وبالتالى فإن عيد الأسابيع جاء فى الخامس عشر من الشهر الثالث.

وانتهى الأمر بعيد الأسابيع بأن نُسب لتاريخ الخلاص كالفصح. إلا أن هذا الربط تم فى حقبة لاحقة. يقول الخروج ١٩: ١ إن بنى إسرائيل بلغوا سيناء فى الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر. ولما كان خروجهم من مصر فى منتصف الشهر الأول صار الأسابيع عيدًا يحيون به ذكرى عهد سيناء. ويشير أخبار الأيام الثانى ١٥: ١٠ إلى أنه فى عهد آسا أقيم عيد فى الشهر الثالث لتجديد العهد ولكنه لا ينص صراحةً على أنه كان عيد الأسابيع. وأول ذكر صريح لهذا الربط ورد فى سفر اليوبيل الذى يضع كل العهود التى يعثر عليها فى العهد القديم (من عهد نوح إلى سيناء) فى يوم عيد الأسابيع. وكانت طائفة قمران التى تطلق على نفسها «جماعة العهد الجديد» تحتفل بتجديد العهد أيضًا فى عيد الأسابيع، وكان هذا أهم الأعياد فى تقويمهم.

أما عند اليهود السلفيين فظل عيد الأسابيع ذا مكانة ثانوية. فحذف من تقويم حزقيال ٤٥: ١٨-٢٥، ولا يرد له ذكر (باستثناء النصوص الطقسية) إلا فى أسفار العهد القديم المتأخرة وإلا فيما يتصل بشىء آخر (المكابيين الثانى ١٢: ٣١-٣٢ وطوبيّا ٢: ١). وتخصص المشنا رسالة كاملة لكل أعياد السنة عدا هذا العيد. ولم

تلق فكرة أنه يحيي ذكرى اليوم الذى نزلت فيه الشريعة على جبل سيناء قبولاً عند الأحبار إلا فى القرن الثانى بعد الميلاد.

وكان لعيد الخمسين المسيحى مغزى مختلف من البداية. فتميز فى أعمال الرسـل ٢ بإهداء الروح القدس وبدعوة كل الأمم إلى الكنيسة الجديـدة. ويـدل تزامنـه مـع العيد اليهودى على أن نسق الديانة القديمة ولَّى وأن الوعود التى بذل ذلـك النـسق تحققت. ولكن ليست ثمة صلة بين عيد الخمسين المـسيحى وعيـد الأسـابيع كمـا عرفته طائفة قمران أو كما وعته اليهودية الـسلفية فى لاحـق الأيـام. ولا تتـضمن قصة أعمال الرسل أية إشارة إلى عهد سـيناء أو إلى العهـد الجديـد الذى جـاء بـه يسوع.

٠٣ عيد المظال

(أ) **تسميات العيد ومغزاه.** يعرف ثالث عيد كبير فى السنة فى النسخ الإنجليزيـة من الكتـاب المقـدس باسـم the feast of Tabernacles أو Booths. ولفـظ Tabernacles كتابة صوتية للفظ ورد فى الترجمة اللاتينيـة للكتـاب المقـدس ولا تعـنى الكثـير بالنسبة للقارئ المعاصر. وتسمية Booths (سقائف، أكشاك) لا تختلف عنه وليست مألوفة. أما Tents (خيام) وهى ترجمة حرفية للتسمية Tabernacula اللاتينية فبها مـا يفيد القارئ ولكنها قد تؤدى به إلى الزلل أيضًا. فهذا العيد لم يتضمن نـصب أيـة «خيام». ومع ذلك فسوف نبقى على هذه التسمية لعدم وجود كلمة أكثر ملاءمـة له. والعيد يعرف فى العبرية باسم 'سُكّوت' والترجمة الصحيحة للفظ «أكـواخ»؛ إلا أن «عيد الأكواخ» عبارة تفتقر إلى الذوق ومن شأنها أن تعطى انطبـاعًا لا يقـل خطـأ عن «الخيام» ولكن لأسباب مختلفة.

ظهرت تسمية 'سُكّوت' لأول مرة فى التقاويم الدينية اللاحقة (التثنية ١٦: ١٣، ١٦ واللاويين ٢٣: ٣٤) وفى النصوص اللاحقة التى تعتمد عليها (عزرا ٣: ٤ وزكريا ١٤: ١٦، ١٨، إلخ). أما العيد نفسه فلا شك أنه العيد المشار إليه فى أقدم تقويمين (الخروج ٢٣: ١٦ و٣٤: ٢٢) باسم «عيد الحصاد» (أسيف).

وكان أهم مواسم الحج السنوية الثلاثة إلى المقدس وأكثرها ازدحامًا. ويسميه سفر اللاويين ٢٣: ٣٩ «عيد يهوه» (انظر العدد ٢٩: ١٢). وهو «العيد» فى حزقيال ٤٥: ٢٥ أى العيد الأول بلا منازع كما فى الملوك الأول ٨: ٢، ٦٥. كما يمكن تلمسه فى «عيد الرب فى شيلوه من سنة إلى سنة» (القضاة ٢١: ١٩) وكان هذا لا شك وقت زيارة ألقانة السنوية لشيلوه (صموئيل الأول ١: ٣). وتنبأ زكريا بأن كل الأمم ستتوافد كل سنة لتتعبد ليهوه بأورشليم فى عيد المظال (زكريا ١٤: ١٦). وحتى فى عصر يوسفوس كان «أكبر أعياد العبرانيين وأقدسها» (Ant. VIII, iv. 1)، ويصفه كاتب وثنى كبلوتارك بعبارة مماثلة (Quaest. conv. IV, 6).

(ب) **تطوره التاريخى.** لا تدع أقدم النصوص مجالاً للشك فى السمة المميزة لهذا العيد، فهو عيد للمزارعين، وهو عيد الحصاد تجمع فيه كل محاصيل الحقول (الخروج ٢٣: ١٦) وكل ما تنتجه البيادر والمعاصر (التثنية ١٦: ١٣). وبعد جمع كل ثمار الأرض وبعد عصر كل الزيتون والعنب يتجمع المزارعون لتقديم الشكر للرب. وكان عيدًا بهيجًا، ويدل شك عالى فى أن حنّة كانت ثملة (صموئيل الأول ١: ١٤-١٥) على أنهم عرفوا السكر حتى الثمالة بالخمر الجديد.

كانت بالطبع مناسبة للابتهاج الشعبى. ويصف القضاة ٢١: ١٩-٢١ كيف اختطف بنو بنيامين فتيات شيلوه وهن يرقصن فى الكروم فى عيد يهوه. وهناك

رواية مماثلة فى المشنا [تانيت ٤، ٨]، ففى الخامس عشر من آب (يوليو-أغسطس) وفى يوم الغفران خرجت فتيات أورشليم بثيابهن البيضاء وقد اغتسلن لتوهن ليرقصن فى الكروم ويغنين: «أيها الشاب، ارفع عينيك وانظر من ستختار لنفسك. لا تنظر للجمال بل للأصل الطيب». ولا حاجة بنا للتركيز على الرقص فى شهر آب. فما كان هذا ليحدث فى يوم الغفران كما يقول النص، فهو يوم التكفير. فإذا كانت القصة تسجل تراثًا قديمًا (كما يبدو) فلابد أنها تشير إلى عيد المظال الذى كان يقام بعد ذلك بأيام. فكان الرقص لايزال جزءًا من هذا العيد حتى فى عصور العهد الجديد: فكان الميسورون وأعيان المجتمع يرقصون بساحات الهيكل ويغنون ويلوحون بمشاعل موقدة. فكان مهرجانًا صار مضرب الأمثال: «من لم ير بهجة ليلة هذا العيد لم ير بهجة حقيقية فى حياته».

ومن بين النصوص الدينية القديمة تطالعنا التفاصيل الأولى عن الطقس فى التثنية ١٦: ١٣-١٥ حيث يسمى عيد «الأكواخ» (سُكّوت) دون أى تفسير؛ ويوصف كحج للمقدس المركزى بأورشليم، وكان يستمر لسبعة أيام. وإذا نحينا جانبًا ذكر الأكواخ نجد أن هذه هى الطريقة التى يتم بها تصوير تكريس هيكل سليمان (تزامن مع عيد المظال): فيقال إن المؤمنين توافدوا من كل أرجاء المملكة وأقاموا عيدًا لمدة سبعة أيام، وفى الثامن عادوا إلى ديارهم بأمر من الملك (الملوك الأول ٨: ٦٥-٦٦) وهى فقرة كاملة من عند النساخ التثنويين.

والطقس الوارد بسفر اللاويين ٢٣: ٣٣-٤٣ يتسم بمزيد من الدقة ولكنه أيضًا يثير تساؤلات النقد الأدبى. فالفقرات ٣٤-٣٦ تردد أحكام التثنية ولكنها تشير إلى يوم ثامن بعد أيام العيد السبعة؛ وهو يوم راحة من العمل يجتمع الشعب فيه للتعبد

وتقديم القرابين. ويحدد العدد ١٢-٣٤ نوعية القرابين التى ينبغى تقديمها فى الأيـام السبعة (يقل تدريجيًا عدد الذبـائح الرئيـسة أى الثـيران) ويحـدد العـدد ٣٥-٣٨ قرابين اليوم الثامن وكانت أقل عددًا. ويرد ذكر هذا اليوم الثـامن فى مواضـع عـدة بمعزل عن أيام العيد السبعة، فهو خاتمة أو ملحق. وفى الطقس اللاحق الذى يـرد بالمشنا لا نجد ذكرًا للعيش فى أكواخ أو للاحتفال بعيد فى الليل؛ والفريضة الوحيدة فيه أن يظل الشعب بأورشليم. إذن فاليوم الثامن عقـب العيـد كان يومًـا انتقاليًـا يسبق العودة للحياة العادية. وبالتالى فمن الخطأ أن نؤكـد على صـمت حزقيـال ٤٥: ٢٥، فهذه الفقرة نص دقيق للغاية لا يتناول إلا القرابين التى يقدم الحـاكم فى أيـام عيد المظال السبعة (كما تتناول الفقرتان السابقتان لها القرابين التى تقدم فى أيـام عيدى الفصح والفطير السبعة: حزقيال ٤٥: ٢٣-٢٤). وهذا وصف الاحتفال بالعيد فى عهد سليمان كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٧: ٨-١٠، ولكنه يضع عيـد المظـال بعد عيد تكريس الهيكل. إذ تصور الكاتب أن كان هناك احتفالٌ مدتـه سـبعة أيـام لتكريس الهيكل يعقبه سبعة أخر لعيد المظال. وهذه الرؤية عن التكريس وجـدت طريقها إلى الملـوك الأول ٨: ٦٥ بـشرح فى النـص العـبرى لا وجـود له فى النـسخة اليونانية.

ومـن الواضـح أن روايـة الاحتفـال بالعيـد فى عـصر عـزرا (نحميـا ٨: ١٣-١٨) مستوحاة من نص اللاويين ٢٣ فيما يتعلق بقراءة الشريعة؛ إلا أن هـذا الـسفر كان حينذاك فى مرحلة ثانية (ولو أنها ليست الأخيرة) من تنقيحه. ويشير نحميـا ٨: ١٤ إلى اللاويين ٢٣: ٤٢-٤٣: فيسكن الشعب فى أكواخ إحياءً لذكـرى الأكـواخ الـتى سكن بنو إسرائيل بعد الخروج من مصر. وعندما سمع الـشعب هـذا النـص يـتلى

ـرجوا يقطعون الأغصان ليقيموا أكواخًا لأسرهم سواء على الأسطح أو فى باحات
ـيكل أو فى ساحات أورشليم. ويضيف النص عبارة «لَمْ يَعْمَلْ بَنُو إِسْرَائِيلَ هَكَذَا
ـنْ أَيَّامِ يَشُوعَ» (نحميا ٨: ١٧). ولا ندرى ما الجديد فى ذلك الفعل. فلا يمكن أن
ـكون بناء الأكواخ نفسها؛ فلابد أن كان بناؤها من سمات العيد فى العصور
ـقديمة، فهو يعرف بهذا الاسم قبل التثنية. والأرجح أن هذه الأكواخ أقيمت فى
ـرشليم نفسها لأول مرة (وهو أمر لا ذكر له التثنية ١٦: ١٥).

ولا يناقض ذلك ما ورد فى هوشع ١٢: ١٠: «أُسْكِنُكَ الْخِيَامَ كَأَيَّامِ الْمَوْعِد
ـموعيد)». وقد يكون من معانى موعيد «عيد مهيب» أيضًا (هكذا يقال). إلا أن
ـوشع عاش قبل مركزية الديانة وبالتالى فالأرجح أنه يشير إلى عيد يقام بمقدس
ـلى. ومع ذلك فحتى هذا ليس التفسير الحقيقى لأن النص يتحدث عن «خيام» لا
ـن «أكواخ»، ويشير إلى العصر الذهبى لحقبة الصحراء حين «التقى» يهوه بنى
ـسرائيل.

وتمثل فقرتا اللاويين ٢٣: ٤٠-٤١ مرحلة ثالثة وأخيرة فى تنقيح الفقرة: فقُضى فى
ـناس أن يأخذوا «ثمرًا» وسعفًا وأن يبتهجوا لسبعة أيام. ولا ذكر للثمر فى نحميا ٨:
١-١٨، ولم يكن للثمر شأن بنصب الأكواخ؛ بل كان الناس يحملونها ويدورون بها
ـرحين، وهذا ما نعرفه من نصوص تاريخية لاحقة. ففى المكابيين الثانى ١٠: ٦-٨ ورد
ـن تجديد الهيكل احتُفل به «كما فى عيد المظال»، فظل اليهود لثمانية أيام يدورون
ـرحين بأغصان خضراء وسعف نخيل. ويروى يوسفوس أيضًا حكاية عن الإسكندر
ـاى، ذلك الكاهن الملك الذى أبغضه الفريسيون والشعب. ففى عيد المظال قذفه
ـناس بالليمون الذى كانوا يحملون فى أيديهم (Ant. XIII, xiv, 5). ويقول الطقس

الذى ورد بالمشنا إن ليمونة (إتروج) كانت تُحمل فى يد و 'لولَب' (سعفة خضراء) فى الأخرى؛ وكانت تربط حول السعفة أغصان آس وصفصاف.

(جـ) **مواعيده**. إذا أخذنا المعنى الحرفى للتسميات فإن العيد كان يقام فى بداية السنة الخريفية (كما ورد فى الخروج ٢٣: ١٦) أو فى آخرها (كما ورد فى الخروج ٣٤: ٢٢). ولا داعى لأن نرى فى هذين النصين تناقضًا أو تطورًا فى أسلوب تحديد موعد العيد. فليس لهما معنى سوى أن الموعد الدقيق لم يكن تحدد حين دون هذان النصان. فكان يتوقف على مدى نضج المحاصيل فهو «عيد الحصاد» وبالتالى كان يقام بعد حصاد كل المحاصيل قبيل بداية السنة أو بعدها مباشرةً. والتقويم الزراعى القديم من جيزر يبدأ بشهرى حصاد. والتثنية ٣١: ١٠-١١ لا تناقض ذلك؛ فهى توصى بتلاوة الشريعة فى عيد المظال «فى آخر (مِقّيس) السبع سنين» فى سنة السبت. ولا ينبغى ترجمة النص بمعنى «فى آخر السنة السابعة»، بل «كل سبع سنوات»، والإشارة إلى عيد المظال ثانوية إذ لا تنم إلا عن المناسبة التى تتم فيها هذه التلاوة. وفى التثنية ١٦: ١٣ لا يتحدد موعد العيد إلا بتقدم العمل فى الحقول؛ فيقام بعد حصاد نواتج البيادر والمعاصر.

والإشارات العرضية بسفرى الملوك تعطى دلالات أدق إلا أن هذه النصوص نفسها تثير مشكلات عسيرة. فتكريس هيكل سليمان (الذى تزامن مع عيد المظال) تم فى شهر إيتانيم طبقًا للتقويم الكنعانى. وهناك إضافة لاحقة تبين أن ذلك كان الشهر السابع بالتقويم البابلى الذى أدخله يوشيا (الملوك الأول ٨: ٢). إلا أن الهيكل حسب ما ورد فى الملوك الأول ٦: ٣٨ اكتمل فى شهر بول الكنعانى. وهناك إضافة لاحقة أخرى توضح أنه الشهر الثامن بالتقويم البابلى اللاحق. وإذا سلمنا

ـحة هذه التعريفات (وليس ثم ما يدعو للشك فيهـا) فلابـد أن نقـر إمـا بـأن
ـكريس تم قبل اكتمال بنائه بشهر؛ أو أنه لم يتم إلا بعد ذلك بأحد عـشر شـهرًا.
ن صح البديل الثانى فإن التأخير يمكن تفسيره بأن كل الأثاثات النحاسية كانـت
تزال فى مرحلة السبك. والحقيقة أن الطريقة التى صـنعت بهـا وردت فى الملـوك
ول ٧: ١٣-٣١ أى بين الوقت الذى اكتمل فيه بناء الهيكل (الملـوك الأول ٦: ٣٨)
وم تكريسه (الملوك الأول ٨: ٢). والاحتمال الثالث أن عيـد التكـريس والمظـال
فق الأسبوع الأخير من إيتانيم وأن اليوم الثـامن كان أول أيـام شـهر بـول، وهـو
حتمال يوفق بين المعلومتين ولكنه غير مقنع. ومن الضرورى أن نتـذكر أن موعـد
عيد فى ذلك العصر كان يعتمد تمامًا على حالة المحاصيل. وفى تلك الـسنة بعينهـا
م الحصاد قبل اكتمال الهيكل. من ثم فعيد المظال والتكريس أقيما فى شهر إيتانيم.
ا الهيكل فلم يكتمل «بكل تخطيطه وترتيباته» (الملوك الأول ٦: ٣٨) إلا فى الشهر
تالى (بول).

وتزداد المسألة تعقيـدًا إذا أخـذنا فى الاعتبـار الملحوظـة المقتـضبة الـتى وردت
الملوك الأول ١٢: ٣٢-٣٣ عن افتتاح يربعام الأول مقدس بيت إيل الجديد: «وَعَمِلَ
ُبْعَامُ عِيدًا فِى الشَّهْرِ الثَّامِنِ فِى الْيَوْمِ الْخَامِسَ عَـشَرَ مِـنَ الـشَّهْرِ كَالْعِيـدِ الَّذِى فِى
هُوذَا، وَأَصْعَدَ عَلَى الْمَذْبَحِ ... فِى الْيَوْمِ الْخَامِسَ عَشَرَ مِنَ الـشَّهْرِ الثَّـامِنِ، فِى الـشَّهْرِ
ذِى ابْتَدَعَهُ مِنْ قَلْبِهِ». وظهر لهذا النص تفسيران يقول أحدهما إن العيد كان يقام
ـلاً فى الشهر الثامن حتى فى أورشليم نفسها. والأدلة التى سيقت على ذلـك كمـا
ى: أولاً، احتفل يربعام بعيد «كَالْعِيدِ الَّذِى فِى يَهُوذَا». ثانيًا، الأرجح أنه أقام عيـده
، التوقيت نفسه، إذ كان هدفه الحيلولـة دون صـعود رعايـاه إلى هـيكل أورشـليم

(انظر الملوك الأول ١٢: ٣٨). ثالثًا، يتفق ذلك مع عبارة الملوك الأول ٦: ٣٨ بأن الهيكل اكتمل (وكُرس) فى الشهر الثامن. أما اتهام يربعام بابتداع هذا الموعد عشوائيًا فمجرد ملحوظة مغرضة من أحد الناسخين تمت إضافتها بعد العصر الذى قُدم فيه موعد العيد فى أورشليم من الشهر الثامن إلى السابع؛ وهذه الملحوظة من جانبه تتفق والموعد المذكور (الشهر السابع) فى الملوك الأول ٨: ٢. ويقول التفسير الآخر إن يربعام غير التقويم الدينى فعلاً أو لمزيد من الدقة أعاد إقرار تقويم إسرائيلى شمالى قديم كانت الأعياد تتحدد فيه تبعًا لظروف الزراعة فى إفرايم حيث كان الحصاد يتأخر عنه فى يهوذا. وكان غرضه بالطبع أن يدخل تقويمًا منافسًا للتقويم المتبع فى أورشليم. ولنا اعتراض على ذلك إذ لا فارق فى توقيت الحصاد بين بيت إيل وأورشليم، ولا فارق يذكر فى توقيت الحصاد بين إفرايم ويهوذا. وإن كان ثم فارق فإن إفرايم تتقدم على يهوذا، فالحبوب والزيتون والكروم حول نابلس فى الوقت الحاضر تنضج قبل مثيلاتها حول بيت لحم والخليل.

والملحوظات التالية تنقض هذين التفسيرين. أولاً، تم تنقيح الفقرة فى تاريخ متأخر نسبيًا، وبعد التثنية بكل تأكيد. فالشهر محدد برقم ترتيبى؛ وهو بالفعل لاحق على اللاويين ٢٣. فالعيد محدد موعده بالخامس عشر من الشهر. ثانيًا، ما كان موعد العيد ليتحدد فى عصر يربعام بصورة أدق مما كان عليه فى عهد سليمان. ثالثًا، لو كان العيد يقام فعلاً فى الشهر الثامن فإن هذا لا يعنى إلا أنه أقيم فى تلك السنة بعينها فى الشهر الثامن فى بيت إيل وأورشليم على السواء. وأخيرًا يلاحظ عدم وجود أدلة تبين أن هذا الموعد اتبع فيما بعد بالنسبة لعيد المظال فى المملكة الشمالية.

ولم يتحدد الموعد قبل اللاويين ٢٣: ٣٤ (انظر العدد ٢٩: ١٢) حيث ورد أن العيد
دأ فى الخامس عشر من الشهر السابع من سنة تبدأ فى الربيع وأنه يستمر لسبعة
ام وينتهى فى الثامن. والموعد نفسه يرد فى حزقيال ٤٥: ٢٥. ومع ذلك بذلت
حاولات لبيان أن هذا التقويم لم يكن أقر بعد فى عصر عزرا. ولا يرد فى نحميا ٨:
١-١٨ فى أى أيام الشهر يقام العيد، ما استند إليه بعض الباحثين فقالوا إن الإشارة
، الفقرة ١٤ تشير ضمنًا إلى تشريع لم يرد بأسفار موسى الخمسة. بل سعى البعض
حساب الموعد الذى كان يقام فيه عيد عزرا: ففى الأول من الشهر السابع كان يتلو
شريعة أمام الشعب حتى الظهيرة (نحميا ٨: ٢). وفى اليوم الثانى كان رؤساء
عشائر يلتقون لتدارس الشريعة بهدى من عزرا (نحميا ٨: ١٣). فوجدوا بها
شريعًا يأمرهم أن يسكنوا فى أكواخ فى عيد الشهر السابع، فنُفذت هذه الفريضة
لى الفور (نحميا ٨: ١٤ وما بعدها). وبناء على ذلك فالعيد أقيم حسب هذا الزعم
ن الثالث إلى العاشر. إلا أن هذا الاستدلال خطأ. فالنص يحدد بوضوح أن
لشعب تفرق بعد أول أيام الشهر وأن اجتماع اليوم الثانى لم يحضره إلا عدد
معدود؛ كما ينص على أنه كان عليهم أن ينادوا كل أهالى أورشليم وغيرها من
لبلدات للإعداد للعيد (نحميا ٨: ١٥). وبالتالى لم يكن العيد ليبدأ فى اليوم الثالث.
ضافة إلى ذلك فالإشارتان فى الفقرتين ١٤ و١٨ تقابل اللاويين ٢٣: ٣٦ و٤٢ ومن ثم
هما تشيران دون شك إلى هذه التشريعات. وبناء على ذلك فالأرجح أن العيد كان
قام من الخامس عشر إلى الثانى والعشرين كما يحدده اللاويين ٢٣: ٣٤.

ء) **أصل العيد**. يرى بلوتارك (Quaest. conv. IV, 6) تشابهًا بين عيد المظال اليهودى
عبادة باخوس فى موسم قطف العنب، وهى فرضية تعسة يتبناها بعض الباحثين

المحدثين من حين لآخر. ووجد باحث آخر صلة تربطه بعيد أدونيس وأوزيـريس؛ ما يجعل الـ 'سُكّوت' قرينًا للتعريشة التى نصبت فوق نعش أدونـيس. ومع ذلـك فليست هناك سوى إشارة واحدة لممارسة هـذا الطقـس بالإسـكندرية فى العـصر اليونانى؛ وثيوقريطس هو المصدر (Theocritus, Idyll. XV) ويقول إن التعريـشة كانـت تنصب فوق الإله (بعد موته) لا فوق أتباعه، وبالتالى فليس ثمة صلة ممكنة.

وهناك فكرة لقيت ترحيبًا أكبر تقوم على مفهـوم أن القـوى الـشريرة تنـشط فى أوقات بعينها لا سيما مع بداية السنة؛ فتهاجم البيوت؛ ولخداعها وتحاشى هجماتها كان الناس يقضون فترة ظهورها فى مـلاذات مؤقتـة، مـا يفـسر العيـد والطقـوس المتبعة. وكان البدو بعد شروعهم فى الاسـتقرار والفلاحـة مبـاشرةً يعتـبرون نمـط حياتهم الجديد زاخرًا بكافة أشكال الخطر. لذا يقال إن العيد يرجع إلى بدايات عهد الاستقرار فى كنعان وإنه تأثر بهذه المفاهيم البدائية.

وليس فى نصوص الكتاب المقدس نفسها ما يؤيد هذه الفرضية؛ بل إنها تقدم كل العناصر المؤدية لحل أبسط وأكثر إقناعًا. فعيد المظال القديم كان عيدًا زراعيًا كـما يدل اسمه الآخر (الحصاد) وكما يتبين من التفاصـيل المـضافة فى الخـروج ٢٣: ١٦ و٣٤: ٢٢. ولم يفقد طابعه الزراعى حتى بعد أن أصبح يعرف بعيد المظـال؛ فالموعـد الغامض فى التثنية ١٦: ١٣ والموعـد الدقيـق فى اللاويـين ٢٣: ٣٤ كلاهمـا يـشهدان بذلك. وهذه السمات موجودة فى أحدث الطقوس والذى يقـضى بحمـل الفاكهـة فى موكب فى العيد (اللاويين ٢٣: ٤٠). إذن فمن المستبعد أن يكون العيـد اسـتن قبـل الاستقرار فى كنعان، ويفترض أنه أخذ عن الكنعانيين. وهو افتراض يؤكده القضاة

: ٢٧. فعقب موسم قطف العنب كان أهالى شكيم يقيمون عيدًا بهيجًا فى هيكل لهم. وقصة القضاة ٢١: ١٩-٢١ - وهى من أصل قديم - تبين الصلة بين العيدين.
ولا داعى لربطه (كما يفعل بعض الباحثين) بقصة العدد ٢٥: ١-١٨؛ ففى «سهول وآب» شارك بنو إسرائيل فى عيد خليع لبعل فغور وقُتل أحدهم لاصطحابه امرأة ديانية إلى الـ 'قُبّه' وهو لفظ يعنى «خيمة» أو «خن» وهناك من يرى أنها أشبه بالـ سُكّوت'. لكن هذه «الخيمة» لم تكن «كوخًا»؛ فلفظ 'قُبّه' لم يرد فى الكتاب لمقدس إلا فى هذا الموضع. وما من دليل على أن العيد المذكور كان يحتفل به فى لخريف ولا أن له صلة بعيد المظال.
والمؤكد أن عيد المظال كان عيدًا زراعيًا؛ وبالتالى فالطقس الخاص بالـ 'سُكّوت' فسره إحدى العادات الحالية؛ إذ جرت العادة فى فلسطين منذ أقدم العصور إلى ومنا هذا بنصب أكواخ من أغصان الشجر بالكروم والبساتين إبان جمع العنب الفاكهة، وهو ما لايزال يمثل أقرب التفسيرات إلى الإقناع. وكان العيد (أو جزء منه على الأقل) يحتفل به أصلاً فى الخلاء (انظر القضاة ٢١: ١٩-٢١)، وعيد الحصاد بعرف أيضًا باسم عيد الأكواخ (سُكّوت). وهو اسم احتفظت به التثنية وأجازت نصب الأكواخ فى البساتين إلا أنها فرضت الذهاب إلى المقدس المركزى لا المقادس المحلية لتقديم القرابين (التثنية ١٦: ١٣-١٥). وكانت الخطوة الأخيرة (وهى نتيجة لركزية العبادات) تتمثل فى نصب تعاريش مشابهة فى أورشليم نفسها، فصارت «الأكواخ» جزءًا لا يتجزأ من العيد (اللاويين ٢٣: ٤٢ ونحميا ٨: ١٦).
وكالفصح من قبله وكعيد الأسابيع فى عهود لاحقة بات عيد المظال يرتبط بحدث فى تاريخ الخلاص. إذ يقضى الكتاب المقدس فى بنى إسرائيل أن يسكنوا أكواخًا فى

ذكرى «الأكواخ» (سُكّوت) التى أسكن يهوه آباءهم فيها بعد الخروج من مصر (اللاويين ٢٣: ٤٣). إلا أن هذا ليس المعنى الأساسى. فبنو إسرائيل كانوا يسكنون خيامًا فى حقبة الصحراء لا أكواخًا. والأكواخ تمثل عادة اتبعها السكان المستقرون. وأول مرة يرد فيها اللفظ فى الكتاب المقدس حين استقر يعقوب فى كنعان بعد عودته من الرافدين: «وَبَنَى لِنَفْسِهِ بَيْتًا وَصَنَعَ لِمَوَاشِيهِ مِظَلَّاتٍ. لِذَلِكَ دَعَا اسْمَ الْمَكَانِ 'سُكُّوتَ'» (التكوين ٣٣: ١٧).

ومن الباحثين المحدثين من سعى لتبرير ربط عيد المظال بالصحراء. وهو لا ينكر أنه عيد زراعى أو أنه يرتبط بعادات كنعانية؛ ولكنه يزعم أن بنى إسرائيل كان لديهم عيد مظال وهم بعد فى مرحلة البداوة؛ ويقول إن أحكام العدد ٢ الخاصة بإعداد المخيم حول «خيمة الاجتماع» تشير إلى ذلك. ثانيًا تقضى التثنية ٣١: ٩-١٣ بتلاوة الشريعة فى عيد المظال؛ وبالتالى فالعيد كان لتجديد العهد وجرى الاحتفال به لأول مرة فى شكيم. وتم فيما بعد تعديله ليلائم ظروف حياة الاستقرار. وبتأثير من العقائد الكنعانية أضحت صلته بالطبيعة سمته الغالبة. وهكذا احتُفل به فى شيلوه. وبعد أن أنشئت المملكة وشيد الهيكل لم يعد لتذكر التيه فى الصحراء معنى. فيقول أشعياء ٣٣: ٢٠ (ولو أنه نص متأخر) «صِهْيَوْنَ مَدِينَةَ أَعْيَادِنَا ... خَيْمَةً لاَ تَنْتَقِلُ». وبذلك يكون العيد اتخذ معنى جديدًا، فهو يحيى ذكرى اختيار أورشليم سكنًا ليهوه وعهد يهوه مع بيت داود. وهذا جدل غير مقنع. فالنصوص القديمة (وصولاً إلى التثنية) لا تؤكد إلا على الجانب الزراعى من العيد. ومن الواضح أن التفسير الذى تقدمه فقرة اللاويين ٢٣: ٤٣ ليس التفسير الأساسى. وليس ثم دليل على أن العيد فى عصور العهد القديم كان يحيى ذكرى العهد. والتثنية ٣١: ٩-١٣

تربط تلاوة الشريعة فى المقام الأول بسنة السبت ولا تربطه بعيد المظال فى تلك السنة إلا بصورة ثانوية. وعندما أحييت ذكرى العهد فى عيد فى عهود لاحقة لم يكن العيد المختار عيد المظال، بل عيد الأسابيع.

٤. هل كان هناك عيد لرأس السنة؟

وعيد رأس السنة (رُوش هَشَناه) عند اليهود من أكبر أعياد السنة. وظلت كذلك فى عصور العهد الجديد. وتخصها المشنا بفصل منها. وكان موعد هذا العيد أول تشرى (الاسم البابلى للشهر السابع فى تقويم يبدأ فى الربيع) حيث يطلق البوق (شُوفَر) وتنشد ترانيم الحمد.

لم يكن لهذا العيد وجود بهذا المسمى وبهذه الطقوس فى عصور العهد القديم. ولا يرد له ذكر فى النصوص الطقسية أو فى النصوص التاريخية لما قبل السبى. ويؤرخ حزقيال رؤياه عن هيكل المستقبل بـ 'رُوش هَشَناه' فى العاشر من الشهر (حزقيال ٤٠: ١) وهذا هو النص التوراتى الوحيد الذى يستعمل هذه العبارة. واتخذت التسمية فى العبرية اللاحقة معنى السنة الجديدة. أما فى سفر حزقيال فيستحيل أن تكون بهذا المعنى. ومن الغريب حقًا أن العديد من الباحثين يسلمون ودون أن يطرف لهم جفن بأن عيد السنة الجديدة كان موعده «العاشر» من شهر ما. وعبارة 'رُوش هَشَناه' فى هذه الفقرة تعنى «بداية السنة»، بل من سنة تبدأ فى الربيع. وهو التأريخ الوحيد من نوعه الذى يحدده حزقيال. وبالتالى فالأرجح أنه يقصد به شهر نيسان لا تشرى الذى صار فيما بعد موعدًا لـ 'رُوش هَشَناه'. ويتأكد حساب السنة بدءًا من موسم الربيع فى الخروج ١٢: ٢ التى تشير إلى تغيير التقويم: «هَذَا الشَّهْرُ يَكُونُ لَكُمْ رَأْسَ الشُّهُورِ. هُوَ لَكُمْ أَوَّلُ شُهُورِ السَّنَةِ». وفى هذا النص الذى جاء من الناسخين

الكهنوتيين لا نجد ذكرًا لعيد سنة جديدة أيضًا. فكل ما يقوله لنا إن ذبيحة الفصح يتم اختيارها «الْعَاشِرِ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ» (الخروج ١٢: ٣). ولا داعي لزيادة تعقيد الأمر بمقارنة نص حزقيال بنص اللاويين ٢٥: ٩-١٠ (نص متأخر) الذى يحدد العاشر من الشهر السابع كيوم التكفير (انظر اللاويين ٢٣: ٢٧) وختام عصر اليوبيل.

لا حزقيال ولا التشريع الكهنوتى عرف أى عيد لرأس سنة؛ ولا عرف عزرا مثله. ففى الأول من الشهر السابع كان عزرا يتلو الشريعة حتى الظهيرة وكان مستمعوه يبكون وهم ينصتون لتلاوته. وكان عزرا يطلب منهم أن يبتهجوا وهكذا كانوا يفعلون (نحميا ٧: ٧٢-٨: ١٢)؛ وكان سيذكر عيد رأس السنة بالطبع لو كان يقام فى اليوم نفسه.

ولا يبقى سوى نصين ينتمى كلاهما إلى آخر نسخ التوراة بعد عزرا. فتقضى فقرتا اللاويين (٢٣: ٢٤-٢٥) باتخاذ اليوم الأول من الشهر السابع يوم راحة تقدم فيه القرابين ويعقد فيه لقاء دينى وتهليل (ترُوآه). وترد هذه الفريضة بصيغة أطول فى العدد ٢٩: ١-٦ حيث يسمى العيد «يوم التهليل» وتحدد القرابين التى تقدم فيه. ولكن ليس من الواضح ما إذا كان هذا العيد فى الأول من الشهر السابع تشرى يعتبر عيد رأس السنة؛ ففى تقويم اللاويين ٢٣ وفى شروحه فى العدد ٢٨-٢٩ تبدأ السنة الدينية دومًا بالفصح. أما الأول من الشهر السابع فكان موعد ظهور هلال له مكانة خاصة حيث يحدد أول أيام شهر كان آنذاك زاخرًا بالأعياد (يوم التكفير فى العاشر منه، وعيد المظال من الخامس عشر إلى الثانى والعشرين)؛ وربما كان هذا

العيد يحيي ذكرى السنة المدنية والدينية القديمة التى كانت تبدأ فى الخريـف قـرب موعد عيد الحصاد.

وأسفار العهد القديم الخارجية التى ترجع إلى الحقبة المسيحية لا تورد لعيد رأس السنة ذكرًا؛ ولا يدرجه يوسفوس فى قائمته بأعياد اليهـود. كمـا يـورد فيلـون (De Special. Legibus 11, 188) عشرة أعياد يهودية مـن بينهـا الأول مـن تـشرى ولكنـه يكتفى بترديد ما ورد فى اللاويين ٢٣: ٢٤-٢٥ والعدد ٢٩: ١-٦: فهو «عيـد الأبـواق» بمطلع شهر الأعياد الكبرى الذى يسميه الشهر المقدس Ιερομηνια مستعينًا بتسمية دينية يونانية. واتخذ عيد 'رُوش هَشَناه' اليهـودى طقـس التهليـل الـوارد بتقـويم الكهنة لهلال الشهر السابع ولكن دون تحديد لتوقيته أو منشأه. ومن غير المـرجح أن يعزى كما ذهب البعض لتأثير التقويم السورى المقدونى الذى كانت السنة فيـه تبدأ فى الخريف، فاليهود فى شؤونهم الداخلية كانوا يلتزمون دائمًا بالنظام البابلى فى الحساب.

٥. هل كان هناك عيد لجلوس يهوه على العرش؟

يرى عدد وافر من الباحثين أن عيد رأس السنة كان له مقابل فى العصور القديمـة فى عيد الحصاد أو عيد المظال. وكان موعد هذا العيد مطلـع الـسنة كمـا سـبق أن قلنا؛ وكان سيمثل إطارًا لـ «عيد رأس سنة يهوه» أو «عيـد جلـوس يهـوه» أو «عيـد ملك يهوه» تبعًا لمختلف الطرق التى عرضت بها الفرضـية. والآراء الرئيـسة الـتى عُرضت بيانها كالتالى:

(١) فى بابل كان هناك عيد رأس سنة (أكيتو) يحتفل به فى الأيام الاثنى عشر الأولى من شهر نيسان (بداية السنة الربيعية). وكان العيد يحيي ذكرى تجدد الخلق ومُلـك

مردُك. وكانت ملحمة الخلق تـتلى فيـه وتقـام تمثيليـة تعـرض صراع مـردك ضـد الفوضى، وكان الناس يهتفون للإله نفسه قائلين «مَردُك الملِك!». ويقال إن العنـاصر نفسها كانت موجودة فى مصر؛ وقد نفترض أنها كانت موجـودة فى كنعـان. وبالتـالى يمكن أن نستنتج وجود تمثيلية مشابهة فى أورشليم فى عيد المظال فى مطلع الـسنة (الخريفية) أو فى نهايتها.

(٢) هناك مساعٍ للبحث عن آثار هذه العادات الدينية نفسها فى العهـد القـديم لا سيما المزامير التى تتناول حُكم يهوه (ومنهـا المـزامير ٤٧ و٩٣ و٩٦-٩٩). ويـسميها أنصار هذه الفرضية «مزامير جلوس يهوه» حيث كانت تشكل جزءًا من طقوس عيد المظال.

(٣) روايتا نقل التـابوت (صـموئيل الشـانى ٦:١-٢٣ والملـوك الأول ٨: ١-١٣) كانتـا تستعملان أيضًا فى العبادات فى موكب سنوى ينصَّب فيه يهوه فى مقدسه. ويقال إن هذا الموكب كان يقام فى عيد المظال (على أساس الملوك الأول ٨: ٢).

وعلى أساس هذه المعلومة هناك تصور بوجود عيد قديم كان يتضمن (بقول أحـد أنصار هذه الفرضية المعتـدلين): (أ) الاحتفـال بانتـصار يهـوه الأصـلى على قـوى الفوضى وجلوسه على عرشه فى مجمع الآلهة واسـتعراض قوتـه فى خلـق الكـون وفى توجيه التاريخ. (ب) عرض تمثيلى «اليوم» الحـساب حيـث يؤكـد يهـوه قدرتـه على المتمـردين مـن الآلهـة وعلى أمـم الأرض ويقـيم ملكـه على الطبيعـة وعلى النـسق الأخلاقى. (جـ) تمثيل دور نزول المسيح (الملِك الأرضى) إلى العالم السفلى وخلاصه على يد يهوه من الظلمة والموت. (ء) موكب نصر يساق فيه التابوت رمز حضور يهوه والملِك أو المسيح الحق إلى الهيكل لإتمام عملية الجلـوس النهـائى دليـلاً على بدايـة

عهد جديد. وهناك باحثون آخرون أكثر جرأة يستعينون بطقوس تموز من الرافدين وقصائد راس شمرة فى إضافة موت الإله وبعثه والزواج المقدس بين الإله وصاحبته (يقوم بدور الإله فى هذه التمثيلية الطقسية الملك المؤله) إلى هـذا الطقـس الغـنى أصلاً.

وعلى الرغم من ثقة الباحثين الذين بنوا هذه الفرضيات وعلى الرغم مـن الحمـاس الذى يدافعون به عنها فهناك شكوك جادة فى صدق فرضياتهم:

(١) يرجع طقس عيد رأس السنة فى بابـل إلى العـصر البـابلى الثـانى. والأرجـح أن نشأته ترجع إلى عهود تاريخية أقدم. وتدل النصوص الأشورية والحثية التى ترجع إلى أواخر الألفية الثانية قبـل المـيلاد على وجـود عيـد رأس سـنة فى أشـور وفى آسـيا الصغرى وكان يتضمن على الأقل موكبًا للإله وتحديـدًا لأقـدار الـسنة. إلا أن هـذه النصوص ليس بها ما يشبه التمثيلية الأسطورية المستمدة من الطقس البابلى. ولـو امتد هذا التصور الخرافى والدينى إلى الشرق الأدنى بأسره بما فيه بنو إسرائيـل فـإن هذا يستدعى نقاطًا أخرى.

(٢) عبارة 'يهوه مَلَك' فى المزامير التى تدور حول يهوه ليس المقصود بها «يهوه صار ملكًا»؛ فهى ليست صيغة تتويج، إذ لا مجال لإدراك من يستطيع أن يتوج يهوه وفقًـا لمفاهيم بنى إسرائيل الدينية، فهو صاحب السلطة كلها. ثانيًا، عبارة «مـردُك مِلِـك» حتى فى النصوص البابلية وفى النصوص المصرية التى يمكن مقارنتهـا بهـا ليـست صيغة تتويج أيضًا؛ بل هتاف وإقرار بسلطة مردك، فهو يتصرف كملـك. وللـصيغة التوراتية المعنى نفسه؛ فهى أيضًا هتاف كصيحة «عاش الملك!» التى كانـت تطلـق

لدى تتويج ملوك بنى إسرائيل؛ فهى لم تكن تجعل الإنسان ملكًا، بل هى إقرار بالصفة الملكية لمسيح يهوه الجديد.

هذه المزامير إذن ليست «مزامير تتويج»، بل مزامير عن مُلك يهوه. ومن المؤكد أن فكرة مُلك يهوه كانت موجودة عند بنى إسرائيل منذ عصور قديمة، إلا أن مزامير ملكه ترتبط بصورة وثيقة بأشعياء ثانٍ يرجح أنها تستند إليه وبالتالى فهى تعود إلى ما بعد السبى. فلا مجال لأن تكون نُظمت أو استعملت فى عيد يقام فى عصر المملكة.

(٣) ترتبط روايات صموئيل الثانى ٦ والملوك الأول ٨ بعمليتى نقل مختلفتين للتابوت، أخذ فى الأولى إلى الخيمة التى نصب داود، وفى الثانية إلى الهيكل الذى بنى سليمان. ودخول يهوه (أو مرتا دخوله) إلى مقدسه يحتفى به فى المزمورين ٢٤ و١٣٢ اللذين يعتبران من طقوس الهيكل دون شك إلا أننا لا نعلم المناسبة التى كانا ينشدان فيها. وليست هناك براهين مؤكدة تربطهما بعيد المظال أو بأى «تتويج» ليهوه.

إضافة إلى ذلك هناك اعتراضات أخرى ذات طابع أعم. فيقال إن عيد تتويج يهوه هذا يرتبط بعيد المظال؛ لماذا إذن لا نجد أثرًا له سواء فى النصوص الطقسية أو فى النصوص التاريخية فى العهد القديم؟ والبرهان الوحيد المحتمل هو النص المتأخر فى سفر زكريا ١٤: ١٦: «وَيَكُونُ أَنَّ كُلَّ الْبَاقِي مِنْ جَمِيعِ الأُمَمِ الَّذِينَ جَاءُوا عَلَى أُورُشَلِيمَ يَصْعَدُونَ مِنْ سَنَةٍ إِلَى سَنَةٍ لِيَسْجُدُوا لِلْمَلِكِ رَبِّ الْجُنُودِ وَلِيُعَيِّدُوا عِيدَ الْمَظَالِّ» (انظر الفقرتين ١٧-١٨). ومع ذلك فالصلة بين التسميتين عرَضية. فالفقرة كلها موجهة للانتصار الأخروى ولـ «يوم» يصير فيه يهوه ملكًا على الأرض كلها (ف٩)

ولا يرد ذكر عيد المظال إلا لأنه كان العيد الرئيس للحج إلى أورشليم. وسبق أن رأينا أيضًا أن عيد المظال كان من البداية وظل دائمًا عيدًا زراعيًا. ومن التناقض أن نقول (كفيرنا) إن هذه لم تكن سمته الأولى وإنه كان فى البداية ذا طابع «تاريخى»، أى الاحتفال بالخلق وبانتصار يهوه على الفوضى.

وعندما شرع بنو إسرائيل فى إضفاء معنى تاريخى على أعياد المظال فى مرحلة متأخرة من تاريخهم لم يربطوها بأسطورة عن الخلق، بل بأيامهم فى الصحراء. وهنا تواجهنا من جديد سمة عامة تميز عبادات بنى إسرائيل. فمهما قيل عن الديانات المجاورة فإن العبادات التى كان بنو إسرائيل يمارسون لم تكن التعبير الظاهرى عن الأساطير، بل فروض طاعة يؤديها الإنسان لرب شخصى أبرم «عهدًا» مع شعب خلّصه وظل على وفائه لذلك العهد.

الفصل الثامن عشر

الأعياد اللاحقة

فى القرون الأخيرة من عصور العهد القديم دخلت التقويم الدينى أعياد جديدة عدة. وسنكتفى هنا بالأعياد التى لاتزال سارية وهى يوم التكفير والحانوكاه والفوريم.

١. يوم التكفير

لايزال يُوم كِپور أحد أكبر أعياد اليهود. وفى عصور العهد الجديد كان 'يُوم هَكِپوريم' أو «يوم الكفّارات» من الأهمية بحيث يسمى «اليوم» دون مزيد من التحديد. وهذا اسمه فى فصل 'يُوماه' المخصص له فى المشنا. وكان موعده دائمًا العاشر من تشرى (سبتمبر- أكتوبر).

وقبل اتخاذ التسميات البابلية لأشهر السنة تحدد «يوم التكفير» بالموعد نفسه أى فى العاشر من الشهر السابع (اللاويين ٢٣: ٢٧-٣٢ والعدد ٢٩: ٧-١١ وكلاهما نص كهنوتى متأخر). ووردت تفاصيل الطقس فى اللاويين ١٦ وهو أيضًا نص متأخر.

(أ) **طقس الكفّارة**. فرض فى هذا اليوم التوقف عن العمل بكافة صوره وفرض بدلاً منه التكفير والصوم والتجمع بالهيكل لتقديم قرابين خاصة للتكفير عن المقدس والكهنة والشعب. ومن الواضح أن الطقس الوارد فى اللاويين ١٦ يتألف من أطوار مختلفة لأن النص أعيد تدوينه مرارًا. فبه عدد من الفقرات المزدوجة

الفقرتـان ٦ و١١ والفقرتـان ٩ب و١٥، والفقرتـان ٤ و٣٢)؛ والفقرتـان ٢ و٣ لا
وافقان منطقيًا ومن ناحية أخرى: فالفقرة ٤ لا ينبغى أن ترد بين الفقـرتين ٣ و٥،
خ. وهناك خاتمتان (ف ٢٩أ و٣٤)؛ والفقرات ٢٩ب-٣٤ إضافة تشرح الشعائر التى
سبقها، ما يذكرنا باللاويين ٢٣: ٢٧-٣٢.

هذا الطقس مزيج من احتفالين مختلفين فى الروح والمنشأ. فـأولاً هنـاك طقـس
وى حيث يقدم كبير الكهنة ثورًا قربانًا عن خطاياه وخطايا «بيتـه»، أى الكهانـة
هارونية. ثم يدخل - وهى المناسبة الوحيدة فى السنة - وراء الحجاب الساتر لقدس
أقداس لتبخير مقعد الرحمة (كَپورِت) ورشه بدم الثور (ف١١-١٤). ثم يقدم معزًا
ن خطايا الشعب. ويأخذ دم المعز أيـضًا إلى مـا وراء الحجـاب ليرشـه على مقعـد
رحمة كما رش دم الثور (ف ١٥). وهذه الكفـارة عـن خطايـا الكهانـة والـشعب
تبط ظاهريًا على ما يبدو بكفارة عن المقدس وبصورة أخـص عـن المـذبح الذى
سح ويُرش بالدم أيضًا (ف ١٦-١٩). وتـدمج شـعيرتا الكفـارة معًـا فى الإضـافة
نهائية (ف ٣٣) ولكن مـع عكـس الترتيـب. ويتـضمن هـذا الطقـس مفهـوى
طهارة والقيمة التكفيرية للدم وهما سمة تميز أحكام سفر اللاويين.

ب) **تيس لـ 'عزازيل'**. أضيف إلى هذا الطقس طقـس آخـر يقـوم على مفـاهيم
ايرة. فتقدم الجماعة تيسين وتجرى قرعتان، واحدة ليهوه والأخـرى «العزازيـل».
عد تيس يهوه قربانًا عن خطايا الـشعب كمـا أشرنـا منـذ قليـل. وحـين ينـتهى
حتفال يوضع التيس الآخر وهو حى «أمام يهوه»، ويضع كبـير الكهنـة يديـه على
س التيس لينقل إليه كل آثام بنى إسرائيل العمد منها والسهو. ثم يأخذ رجل هذا
يس إلى الصحراء ومعه كل نجاسات الشعب (ف٨-١٠، ٢٠-٢٢). وكان الرجل الذى

يأخذ التيس إلى الصحراء يصير نجسًا ولا يجوز له أن يعود إلى الجماعة إلا بعد أن يغتسل ويغسل ثيابه (ف ٢٦). وتقول رواية الأحبار إن التيس كان يؤخذ إلى بيت حدودو أو بيت حدودون وهى خربة خريدن حاليًا وتطل على وادى قدرون على بعد ثلاثة أميال ونصف الميل تقريبًا من أورشليم.

ويمكن مقارنة ذلك بطقس بابلى كان يقام فى خامس أيام عيد رأس السنة أى فى الخامس من نيسان، وفيه ينظف المنشد مقادس بِل ونبو بالماء والزيت والعطور وهو يرتل رقيات؛ ثم يضرب غيره رأس نعجة ويمسح بجثتها معبد نبو ليزيل عنه كل ما علق به من نجاسات. ثم يحمل الرجلان رأس النعجة وجثتها إلى الفرات ويلقيا بهما فى النهر؛ ثم يمضيان إلى مكان آخر ولا يسمح لهما بالعودة إلى البلدة إلا بعد نهاية العيد فى الثانى عشر من نيسان. ولا مجال لإنكار التشابه الكبير بين هذا الطقس وطقس «كبش الفداء»، فالحيوان فى كل منهما يؤخذ بعيدًا محملاً بالنجاسات، ومن يؤدى الطقس يتنجس بملامسته إياه. إلا أنَّ الحيوان فى بابل كان يقتل وتستعمل جثته فى تطهير المقدس. وكان «يوم التكفير» يشمل هذا الطقس بكل تأكيد إلا أن «كبش الفداء» لا دور له إلا رفع خطايا الشعب (وهى سمة لا يرد لها ذكر فى الطقس البابلى).

وفى بحثهم فى الفن الشعبى البدائى جمع الباحثون شواهد لطقوس مشابهة تتعلق بنقل الذنوب أو العيوب أو الأمراض للحيوان. لكن هناك مثالاً مشابهًا تمامًا فى الكتاب المقدس نفسه؛ ففى طقس البرص يُطلق طير حى فى الجو حاملاً معه الشر وتعلن فى أعقاب ذلك طهارة الأبرص.

وهناك أكثر من ذلك فى «يوم التكفير». فتسمية scape-goat (كبش الفداء) هى
ترجمة الشائعة فى النسخة الإنجليزية من الكتاب المقدس، فى حين أن الترجمة
سبعينية والترجمة اللاتينية يسميانه «التيس المُرسَل» (caper emissarius). والتيس
العبرية موجه «لعزازيل». وهناك باحث ذهب مؤخرًا إلى أنه اسم عام كما اعتبرته
نسختان اليونانية واللاتينية، ولكنه يعنى «الجُرُف» وهو اسم الموضع الذى كان
خذ إليه التيس. ومهما كانت القيمة اللغوية لهذه الفرضية فهى لا تتلاءم مع
ص. فكبير الكهنة يجرى قرعتين بين التيسين: إحداهما «ليهوه» والأخرى
عزازيل». وترجمة العبارة بمعنى «للجُرُف» لا تبدو كافية لتوازٍ حقيقى حيث
طلب الأمر أن يكون الاسم الثانى اسم شخص كالأول. وبالتالى فالأرجح أن
زازيل اسم كائن غيبى أو شيطان، وهكذا فُسر فى النسخة السريانية. ففى الـ
رجُمْ' وحتى فى سفر هينوخ الذى يعتبر عزازيل أمير الشياطين يتم إبعاده إلى
صحراء. (نذكّر هنا بأن بنى إسرائيل كانوا يعتبرون الصحراء مأوى الشياطين:
عياء ١٣: ١٢ و٣٤: ١١-١٤ وانظر طوبيّا ٨: ٣ ومتى ١٢: ٤٣).

ومن المهم أن نتذكر أن نقل الذنوب وما يترتب عليه من تكفير يقال إنهما لا
نذ مفعولهما إلا لأن التيس يقدم أمام يهوه (ف١٠)، فيهوه الذى يسبب النقل
تكفير. فلم يكن التيس يقدم قربانًا لعزازيل أو ليهوه لأنه يتنجس بتحميله
وب الشعب وبالتالى لا يجوز اعتباره أضحية قربانية. لذا فالطقس اللاوى دمج فى
عائره عادة قديمة مجهولة الأصل ولكنه فى الوقت نفسه تخلص منها.

د) **متى استُن العيد؟** ليس معنى هذا أن «يوم التكفير» وطقسه من أصل شديد
ندم. بل العكس يبدو أصح، إذ سبق أن أشرنا إلى أن ربط العادات اللاوية

بالخرافات الشعبية سمة تميز أحدث طقوس الطهارة. ولا يرد للعيد ذكر فى أى من نصوص ما بعد السبى سواء التاريخى منها أو ما وضع الأنبياء. وتنبأ حزقيال بتقديم ثور قربانًا فى الأول وفى السابع من الشهر الأول. يستعان بدم الثور الأول فى تطهير الهيكل والمذبح؛ بينا يقدم الآخر عن ذنوب الشعب غير المتعمدة. ويمثل الاثنان معًا «كفّارة الهيكل» (حزقيال ٤٥: ١٨-٢٠). ومع أن الهدف واحد فإن هذا لايزال لا يمثل «يوم التكفير»، إذ تحدد للأخير عاشر أيام الشهر السابع ولا ذكر فيه لشعيرة «تيس عزازيل».

ولا ذكر له فى سفرى عزرا ونحميا ولو أن هذا يطرح مشكلة أخرى تزداد تعقيدًا نتيجة لمصاعب النقد الأدبى. ففى عزرا ٣: ١-٦ لا يرد ليوم التكفير ذكر، بل يكتفى بذكر عيد المظال الذى حرصت عليه أولى الجماعات العائدة من السبى. ويقول نحميا (الذى يقوم على مذكرات عزرا ويعد تتمة لعزرا ٨: ٣٦) إن الشريعة كانت تتلى ثم تدرس فى الأول والثانى من الشهر السابع؛ ثم يقدم وصفًا لعيد المظال الذى يرجح أنه كان يقام من الخامس عشر إلى الثانى والعشرين. ولا يشير إلى «يوم التكفير» فى العاشر من هذا الشهر. وهناك من ذهب إلى أن الإعداد للاحتفال بعيد المظال بطريقة جديدة فى تلك السنة بعينها (نحميا ٨: ١٤-١٥) أدى إلى حذف «يوم التكفير»؛ وهو تفسير لا يبدو مقنعًا. ومن ناحية أخرى فإن نحميا ٩: ١ (بعد رواية عيد المظال مباشرةً) يقول إنه «فِي الْيَوْمِ الرَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ» كان هناك صوم وطقس تكفير. وبناء على ذلك افتُرض أن هذا اليوم «يوم التكفير» وأنه إما تأجل فى هذه السنة بعينها إلى الرابع والعشرين أو أنه كان يقام آنذاك فى الرابع والعشرين ثم قدِّم فيما بعد إلى العاشر. وكلا الفرضين غير مقنع؛ فنحميا لا يمثل

ـة لما ورد فى عزرا ٨، إذ يربط المفسرون المحدثون نحميا ٩: ١-٢ إما بعـزرا ١٠: ١٧
ـثة عزرا) أو بنحميا ١٠: ١ وما بعدها (بعثة نحميا). وبالتالى فالإشارة فى نحميـا ٩:
٢ غير مجدية وكذلك الموعد الذى تحدده: «الرَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ» فـلا
ـرى إلى أية سنة أو إلى أى شهر تشير، وربما لم تكن لهذا العيـد أيـة صـلة بيـوم
ـكفير.

ـوالاستناد إلى الصمت ليس حاسمًا بالطبع ولكنه يرجح أن العيد لم يكـن اسـتن
ـد فى عصر عزرا ونحميا. وقد نضيف أيضًا أن طقس اللاويـين ٢٣: ٢٦-٣٢ يبـدأ
ـبارة «وتكلم يهوه»، ما ينم عن إضافة. كما يلاحظ أن هذا الطقس لا يذكر تيس
ـزازيل الذى يعد سمة تميز الاحتفال بالعيد فى اللاويين ١٦. والاسـتنتاج الوحيـد
ـرجح أن العيد لم يستن فى عصر متأخر ولو أننا لا نستطيع أن نحدد متى اسـتن أو
ـى عمل بشعيرة اللاويين ١٦ على وجه الدقة. والصلة بين اللاويـين ١٦: ١ وحكايـة
ـصحراء (موت ناداب وأبيهو) مصطنعة (انظر اللاويين ١٠: ١-٦).

. عيد الحانوكاه

ـعظم الترجمات الحديثة تسمى هذا العيد عيـد «التكـريس» Dedication. وتـسميته
ـيونانية Τα Εγκαινια معناها «الافتتاح» أو «التجديد» وهى ترجمة أقرب إلى الحرفية
ـفظ 'حانوكاه' العبرى وهو اسم أطلقه الأحبار على العيد ولا يزال يعـرف بـه عنـد
ـيهود. ويسميه يوسفوس عيد «الأنوار» على اسم الشعيرة التى قام عليها.

) **أصل العيد وتاريخه**. وردت قصة العمل بهذا العيد فى المكابيين الأول ٤: ٣٦-
ـ٥. فبعد رفع القداسة عن هيكل أورشليم ومذبحـه أقـام أنطيـوكس الـشهير فـوق
ـذبح المحرقات مذبحًا وثنيًا فيما عرف بـ «رجاسة الخراب» (المكابيـين الأول ١: ٥٤

والتثنية ٩: ٢٧ و١١: ٣١) وقدم عليه أول قربان لزيوس الأولمبى فى الخامس والعشرين من كسلو (ديسمبر) ١٦٧. وبعد ثلاث سنوات قام يهوذا المكابى بعد أول نصر له بتطهير المقدس وبناء مذبح جديد افتتحه فى الخامس والعشرين من كسلو ١٦٤ فى الذكرى الثالثة لتدنيسه (المكابيين الثانى ١٠: ٥). ثم تقرر الاحتفال بالعيد فى كل سنة (المكابيين الأول ٤: ٥٩).

ومن غير المعلوم ما إذا كان العيد عمل به بانتظام فى السنوات التالية حيث احتل السوريون القلعة ودار القتال فى أورشليم. وتغير الوضع بعد استعادة الحرية الدينية وتعيين يوناثان كبيرًا للكهنة فى سنة ١٥٢ ق. م. وتتضمن الفقرات الافتتاحية من سفر المكابيين الثانى (١: ١-٩) رسالة مكتوبة إلى يهود مصر فى سنة ١٢٤ ق.م يوصَون فيها بمراعاة الـ 'حانوكاه'، وإشارة إلى رسالة سابقة أرسلت فى سنة ١٤٣ ق.م. والوثيقة تحمل كل أمارات الصدق ولكنها أتبِعت برسالة أخرى لا تحمل الأمارات نفسها (المكابيين الثانى ١: ١٠-٢: ١٨)؛ ويقال إن هذه الرسالة الثانية أرسلت فى أول عيد تكريس فى سنة ١٦٤ ق.م وتتضمن بعض السمات الخرافية. وتختتم كسابقتها بدعوة لمراعاة الـ 'حانوكاه'. وفى متن السفر نفسه يعد القسم الأول بأكمله (المكابيين الثانى ٢: ١٩-١٠: ٨) تبريرًا تاريخيًا للعيد (انظر تصدير المؤلف والمكابيين الثانى ٢: ١٩ وخاتمته والمكابيين الثانى ١٠: ٨). والقسم الثانى من السفر موازٍ للأول ويتضمن الأحداث التى أدت إلى إقرار عيد نكانور الذى أقيم فى الثالث عشر من أدر فى ذكرى هزيمة هذا القائد السورى وموته (المكابيين الثانى ١٥: ٣٦). وتوقف العمل بعيد نكانور لمدة طويلة، وسنحذف أية إشارة لاحقة إليه.

واستمر العمل بعيد الـ 'حانوكاه'. وورد ذكره فى العهد الجديد (يوحنا ١٠: ٢٢)
سميته اليونانية Τα Εγκαινια وعند يوسفوس (Ant. XII, vii, 7) باسم عيد «الأنوار».
' يرد ذكره فى المشنا إلا فى تلميحات متفرقة، إلا أن هذا يمكن تفسيره بعداء
وائر الأرثوذكسية للحشمونيين. فلم يشأ الأحبار أن يصدقوا على عيد وضعوه.
ع ذلك ظل عيدًا شعبيًا، وتقدم رسائل الأحبار اللاحقة بعض الفتاوى
تفسيرات الغريبة لمشكلات تتصل به. وكان العيد فى الأصل إحياء لذكرى تجديد
يكل ولكنه ظل قائمًا بعد الدمار الذى حاق بالهيكل لأن طقس الأنوار أعطاه
تقلالية عن المقدس كما سنرى وسمح له بأن يتخذ معنى جديدًا. ولا يزال يمثل
حد أكبر أعياد اليهود إلى الآن.

ب) **الطقوس: الحانوكاه وعيد المظال.** كان الاحتفال بالعيد يستمر لثمانية أيام
ءًا من ٢٥ كسلو (ديسمبر)، وكان أكثر الأعياد بهجة (المكابيين الثانى ٤: ٥٦-٥٩).
الإضافة إلى القرابين التى تقدم فى الهيكل كان الناس يحملون الشمارخ
لأغصان الخضراء وسعف النخيل ويطوفون بها وهم ينشدون الترانيم (المكابيين
ثانى ١٠: ٦-٨ وانظر المكابيين الأول ٤: ٥٤). ويقول عنوان المزمور ٣٠ إنه وضع
نشد عند «تكريس» الهيكل، والأرجح أنه كان يرتل فى هذه المناسبة. إلا أن
زامير الأساسية التى ترتل تشمل الـ 'هَلّيل' (المزامير ١١٣-١١٨) وربما كانت
ضافة الفقرة ٢٧ من المزمور ١١٨ تشير إلى شعيرة لهذا العيد ويمكن ترجمتها بعبارة
تقربوا بموكبكم (أو رقصكم حَج) والسعف بأيديكم من قرون المذبح».
وبصرف النظر عن هذا الموكب وسعف النخيل وترتيل الـ 'هَلّيل' تميز العيد
لأنوار (يسميه يوسفوس «عيد الأنوار» كما سبق الذكر). وتنبئنا المشنا وكتابات

الأخبار أن المصابيح كانت توقد أمام كل بيت، وكان عددها يزداد واحدًا كل يوم حتى آخر أيام العيد. ولا تورد أقدم النصوص ذكرًا صريحًا لهذه الشعيرة، وتشير إيقاد المصابيح فى المكابيين الأول ٤: ٥٠ إلى إعادة الثريا إلى الهيكل لا إلى افتتاح المذبح. ومع ذلك ليست هناك تلميحات إلى الشعيرة فى الرسالة الأولى فى المكابيين الثانى ١: ٨ والتى تردد عبارة «أوقدنا المصابيح» التى وردت برسالة سابقة؛ والرسالة الثانية (المكابيين الثانى ١: ١٨ وما بعدها) تربط إحياء ذكرى النار المقدسة التى حفظها نحميا بعيد الحانوكاه؛ ويورد المزمور ١١٨: ٢٧ وقبل الفقرة الخاصة بالسعف مباشرة عبارة «يهوه ربنا، هو نورنا».

ويؤكد ثانى سفرى المكابيين على التشابه بين الحانوكاه وعيد المظال. وكان يحتفل بالمناسبة الأولى «كما فى عيد المظال» (المكابيين الثانى ١٠: ٦) وفى رسالة سنة ١٢٤ ق. م. يسمى «عيد المظال فى شهر كسلو» (المكابيين الثانى ١: ٩). ولا يقيم سفر المكابيين الأول هذه الصلة. أما الثانى فيؤكد بصورة متعمدة على علاقته بأحد الأعياد التقليدية الكبرى لكى يضمن له القبول فى الشتات المصرى. ومن المحتمل بالطبع أن يكون يهوذا المكابى نفسه أراد له أن يكون كعيد المظال. فكان هذا العهد الذى كرس فيه هيكل سليمان (الملوك الأول ٨: ٢، ٦٥) والمذبح الذى أقيم بعد السبى (عزرا ٣: ٤).

كانت مدة كل من العيدين ثمانية أيام (إذا حسبنا اليوم الختامى لعيد المظال: اللاويين ٢٣: ٣٤-٣٦)، وكان السعف يُحمل فى كل من الحانوكاه وعيد المظال (حسب الشعيرة التى كانت سارية آنذاك: اللاويين ٢٣: ٤٠-٤١). ولكن عند هذا الحد تتوقف أوجه التشابه. وكانت المزامير تنشد فى عيد المظال لا شك ولكن ليس

هناك ما يدل على أن الـ 'هَلّيل' هو الذى كان ينشد. ويبدو أن الـ 'هَلّيل' كان ينشد فى الحانوكاه فى بادئ الأمر ثم امتد لأعياد الفصح والخمسين والمظال. ولم يكن أحد يسكن الأكواخ فى الحانوكاه، والصلة بين الأنوار أمام البيوت وإنارة الهيكل فى ليالى عيد المظال ضعيفة. يقول يوسفوس (Ant. XII, vii, 7) إن أنوار الحانوكاه ترمز إلى أن الحرية «أشرقت» على اليهود بصورة أكبر مما انعقد الأمل عليه. وأصبحت فى عهود لاحقة رمزًا للشريعة التى تسمى «نورًا» فى الأمثال ٦: ٢٣ والمزامير ١١٩: ١٠٥. ومع ذلك لايزال علينا أن نفسر سبب إيقاد مصباح آخر فى كل يوم من أيام العيد، وهو ما يؤدى بنا إلى مسألة التأثيرات الوثنية على شعائر الأعياد.

(جـ) هل فى أصل الحانوكاه أو طقوسه أى تأثير وثنى؟ الحانوكاه العيد اليهودى الوحيد الذى سُجلت نشأته فى نص متأخر والذى يرتبط بحدث تاريخى معترف به. ويعد هذا فى نظر بعض الباحثين أبسط مما ينبغى وسعوا إلى بيان أن العيد نشأ فى الأصل خارج إسرائيل. ويقولون إنه نسخة يهودية من عيد للانقلاب الشمسى الشتوى وأن الحانوكاه ترتبط بهينوخ الذى عاش ٣٦٥ سنة (التكوين ٥: ٢٣) أى عدد أيام السنة الشمسية. ومن الباحثين الآخرين من ينحى هينوخ جانبًا ولا يستبعد ارتباط العيد بعيد Sol invictus الذى كان يحتفل به فى روما فى الخامس والعشرين من ديسمبر. ومنهم من يذكرنا بأن اليهود أمروا إبان اضطهاد أنطيوكس الشهير بأن يعتمروا أكاليل من اللبلاب وأن يشاركوا فى موكب لتكريم باخوس (المكابيين الثانى ٦: ٧) وأن شيخًا أثينيًا أوفد من قبل الملك ليعلمهم الطقوس الجديدة؛ ويضيفون أن استيعاب اليهود الإله النبطى دوسارس وباخوس ربما زاد من ألفة هذه الطقوس الدخيلة عندهم. إلا أنهم نسوا أن يثبتوا (وهو أمر يستحيل

إثباته) أن الطقوس الديونيسية كانت تقام فى الخامس والعشرين من كسلو فى أورشليم. وسنرى أن نص المكابيين الثانى ٦: ٧ يشير ضمنًا إلى أنها كانت تقام فى موعد مختلف. وأخيرًا فهناك باحثون آخرون يرون أن نورًا إضافيًا كان يوقد كل يوم رمزًا لطول النهار عقب الانقلاب الشتوى.

والاعتراضات التى يمكن أن تواجه هذه الافتراضات تبدو حاسمة. فلا سبيل لأن نقر بأن هذا العيد اليهودى من أصل وثنى. فكل ما لدينا من معلومات عنه يثبت أنه لم ينشأ ولم يحتفل به من بعد إلا إحياء لذكرى تطهير الهيكل بعد تدنيس العادات الوثنية إياه وإعادة العبادات الشرعية إليه. وحتى إذا سلمنا بهذا الاحتمال المستبعد فمن المستحيل بالنسبة لعيد يتعلق بالانقلاب الشتوى ويرتبط بالتقويم الشمسى أن يكون عيدًا يتحدد موعده وفقًا لتقويم قمرى. فما كان للخامس والعشرين من كسلو أن يوافق يوم الانقلاب الشتوى إلا فيما ندر ومهما أدخلنا على موعده من تعديل.

قد تكون ثمة صلة بين الحانوكاه وبعض العادات الوثنية ولكنها صلة غير مباشرة وعكسية. فافتتح يهوذا المكابى المذبح الجديد فى يوم ذكرى تدنيس المذبح القديم أى فى الخامس والعشرين من كسلو. واختار أنطيوكس الشهير هذا الموعد لتقديم أول قربان لزيوس الأولمبى. وهناك من يفترض أن الانقلاب الشتوى لسنة ١٦٧ ق.م وافق الخامس والعشرين من كسلو إلا أن محاولات إثبات ذلك بالحساب لم تسفر عن شىء. ومع ذلك فالنصوص نفسها تشير إلى الإجابة؛ فوفقًا لما ورد بالمكابيين الثانى ٦: ٧ أرغم اليهود على المشاركة فى القربان الشهرى يوم ميلاد الملك؛ وجاء فى المكابيين الأول ١: ٥٨-٥٩ أن الهجمات كانت تشن كل شهر على العصاة من اليهود،

وفى الخامس والعشرين من كل شهر كان يقدم قربان على المذبح الوثنى. ويـدل نحـو هذه الفقرة الأخيرة وسياقها على أن الإشارة ليست إلى قربان ٢٥ كسلو ١٦٧ وحـده، بل أيضًا إلى قربان يتكرر فى الخامس والعشرين من كل شهر، أى إلى قربان شـهرى يقدم عن يوم ميلاد الملك كما ورد فى المكابيين الثانى ٦: ٧. وهناك شواهد على هـذه العادة فى الشرق الهيلينى وظلت سارية فى تلـك المنـاطق نفـسها إلى مـا بعـد قيـام الإمبراطورية الرومانية.

وكانت أعياد ديونيسوس الـتى كان اليهـود يـؤمرون فيهـا باعتمـار أكاليـل مـن اللبلاب تختلف عن القربان الشهرى الوارد بالمكابيين الثانى ٦: ٧ وهو سـبب آخـر لإنكار أن الأغصان التى تُحمـل فى الحـانوكاه تـرتبط بعبـادة بـاخوس. ومـع ذلـك فالتلويح بهذه الأغصان إجلالاً للإله الحق ربما كان القـصد منـه الاسـتغناء عـن ذكرى الطقس الوثنى الذى أرغم اليهود المؤمنـون على اتباعـه والذى اتبعـه اليهـود المهلننون عن طواعية. وتمثل العادة المتبعة فى عيد المظال تبريرًا لذلك. وربمـا كان القصد من إيقاد المصابيح أمام البيوت الاستعاضة به عن البخـور الذى كان يُحـرق فى عهد أنطيوكس الشهير على أبواب البيوت وفى الساحات (المكابيين الأول ١: ٥٥). ولا ندرى سبب إيقاد مصباح إضافى كل يوم، وليست هنـاك شـواهد على ذلـك فى أقدم الوثائق؛ ولكن ليست هناك شواهد أيضًا على ارتباطـه بطلـوع الـشمس مـن انقلابها. وقد لا يشير الطقس إلا إلى تزايد جلال العيد، وقد لا يدل إلا على مروره من يوم إلى يوم. والعادات الشعبية والأحكام الدينيـة تحبـذ هـذه المتواليـات، ومـن أمثلة ذلك فى الطقوس اليهودية التشريع القربانى الوارد فى العدد ٢٩: ١٣-٢٣ والذى يقضى بخفض عدد الثيران التى تذبح من أول أيام عيـد المظـال إلى اليـوم الـسابع

بمقدار ثور واحد كل يوم، وفى اليوم السابع يتم تقديم سبع ذبائح. وإن ثبتت هذه الصلات الثانوية بالعادات الوثنية وإن صح تفسيرنا إياها لتأكد بذلك الطابع الأولى للحانوكاه؛ إذ كان عيدًا لتطهير كل ألوان الدنس التى حلت تحت سيطرة الأشرار (انظر المكابيين الأول ٤: ٣٦). لذا فهو يعرف فى المكابيين الثانى ٢: ١٦ و١٠: ٥ بيوم «تطهير الهيكل».

٣. عيد الفوريم

(أ) موعده وطقوسه. يقول يوسفوس (Ant. XI, vi, 13) الذى عاش فى القرن الأول الميلادى إن عيد الـ 'فوريم' كان يقام فى الرابع عشر والخامس عشر من أدر إحياء لذكرى انتقام يهود فارس من أعدائهم. ويرد وصف الطقس فى كتابات الأحبار. وكان يسبق العيد صوم يوم فى الثالث عشر من أدر حيث توقد المصابيح فى المساء فى كل البيوت ويتوافد الجميع على المعبد. وكان الرابع عشر والخامس عشر يومى ابتهاج يذهب الكل فيهما إلى المعبد مرة أخرى للاستماع لتلاوة سفر إستير؛ وفى أثناء تلاوة القصة كانت جماعة المصلين تقطع التلاوة بصب اللعنات على هامان وكل الأشرار. ويختتم اللقاء بمباركة مردخاى وإستير وبنى إسرائيل. وإلى جانب هذه التلاوة كان العيد مناسبة لتوزيع الهدايا والصدقات، وكان المتدينون يقدمون هذه العطايا بقصد دينى. أما عدا ذلك فكان عيدًا دنيويًا خالصًا يحتفل به بالولائم وألوان اللهو ويسمح فيه بقدر كبير من التحرر. فكان الأحبار يسمحون للجميع بمواصلة معاقرة الخمر إلى أن يعجزوا عن التفرقة بين «اللعنة على هامان» و «بورك مردخاى». وعرفت عادة التخفى فيما بعد فأصبح عيد الفوريم مهرجان اليهود.

(ب) **الفوريم وسفر إستير**. يبدو أن تلاوة سفر إستير كان جزءًا أساسيًا، فالعيد يدين لهذه القصة باسمه واستنانه. والملحوظة الأخيرة فى الترجمة اليونانية للسفر تسميه «هذه الرسالة عن الفوريم» (إستير ١٠: ٣). وفى إستير ٣: ٧ (متممة فى ضوء الترجمة اليونانية) و٩: ٢٤ يقال لنا إن هذين اليومين يسميان 'فوريم' لأن هامان ألقى قرعة (فور) فى الرابع عشر من أدر ليبيد اليهود فانقلب كيده عليه وشُنق. ولفظ 'فور' ليس عبريًا، وفى كلتا الحالتين كان يحتاج إلى شرحه بلفظ 'جورَل' (قرعة) العبرى. وبسبب الخلفية التى تُروى القصة عليها بذلت جهود لإيجاد تأصيل فارسى لها، ولكن تأكد الآن أن اللفظ أكدى ('پورو' تعنى «قرعة» أو «قدَر»)؛ وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد.

من الغريب أن إلقاء القرعة هذا ليست له مكانة أكبر فى القصة ولا إشارة إليها فى العيد الذى يحمل اسمها. كما أن فقرة إستير ٣: ٧ تقطع السرد. وثانى إشارة إلى «القرعة» الفقرات (إستير ٩: ٢٠-٣٢) التى تحكى كيف كتب مردخاى ليهود الشتات يأمرهم بمراعاة العيد. وتلمح الفقرة نفسها إلى رسالة سابقة من مردخاى حول الموضوع نفسه وتنتهى بقول إن إستير نفسها أصدرت أمرًا يؤكد على ما كتب مردخاى. ويبدو أن إستير ٣: ٧ و٩: ٢٠-٣٢ أضيفت إلى القصة لنشر العيد وتثبيت تسميته 'فوريم'.

ومتن السفر يعد «أسطورة عيد». فكل ما بالقصة من صعود إستير وتدخل عمها مردخاى وبغض هامان لليهود وما لقى من عقاب وثأر لليهود بفضل ما كان لإستير ومردخاى من مكانة عند الملك يلتقى فى العيد الذى أقيم فى اليوم التالى للمذبحة. وتعد الفقرات الختامية محاولة لتفسير استمرار العيد يومين (١٤ و١٥ أدر) «للفرح

والشرب ويومًا طيبًا ولإرسال أنصبة من كل واحد إلى صاحبه» (إستير ٩: ١٦-١٩).
ومن المرجح أن يكون للقصة أساس تاريخى يتمثل فى خلاص مفاجئ ليهود شوشن من خطر الإبادة، ولكنا لا نعلم شيئًا عن الظروف التى أحاطت بذلك. ولعل هذا الأساس التاريخى ظل يتغير إلى أن صار «أسطورة» عيد.

(ج) **أصل العيد.** يختلف أصل هذا العيد اختلافًا بينًا عن عيد الحانوكاه. وسفر إستير يأخذ على عاتقه مهمة تبرير عيد الفوريم ولكنه ليس سفرًا تاريخيًا والعيد الذى يسعى لتبريره يختلف عن أى عيد تناولناه حتى الآن. فلم يكن عيدًا دينيًا؛ ولم يكن يقام (بصورة مباشرة على الأقل) لرب إسرائيل (إذ لا يرد اسمه حتى فى النسخة العبرية من سفر إستير). ولا يرتبط بالتاريخ القديم «للشعب المختار»؛ ولا يتضمن أى عنصر دينى من أى نوع. فهو عيد أجنبى لكن أصوله غامضة.

وبذلت بعض المحاولات لإثبات أنه من أصل بابلى وأنه ينبغى تفسيره ميثولوجيًا؛ فمردخاى وإستير يمثلان الثنائى الإلهى مردُك وعشتار؛ وهامان ووشتى يمثلان الإلهين العيلاميين عولام ومشتى (ولو أن القراءة الحالية للاسم «پارتى»)؛ والقصة رمز لانتصار إله النور على إله الظلمة. ودام حكم وشتى مئة وثمانين يومًا (أى طوال موسم الشتاء) واعتلت إستير السلطة مع مقدم الربيع. لذا فالعيد يرتبط بعيد رأس السنة الذى تلقى فيه «القرعة». ولكن لا شىء يقارن بعيد الفوريم فى بابل. وإدخال عيد الـ Σακαια الفارسى والبابلى الذى كان (أو صار) عيدًا شعبيًا يتبادل فيه السادة والعبيد مواقعهم وكذلك الملك وأحد رعاياه لا يضيف إلا المزيد من اللبس. فليس لدينا من المعلومات عن تاريخ الـ Σακαια أو مغزاه ما يكفى لكى نلقى مزيدًا من الضوء على قصة إستير.

وللقصة صلة أغرب بقصة يرويها هيرودوت (Hist. III. 68-79) تفصيلاً. فعقب وفاة قمبيز اغتصب كاوماتا المجوسى العرش منتحلاً شخصية سمرديس شقيق قمبيز الذى كان الأخير قتله سرًا. وتنكشف حقيقة شبيه سمرديس على يد شخص يدعى أوتانيس بعون من ابنته التى كانت ضمن الحريم الملكى. ويتم إعدام كاوماتا وينقلب الناس على المجوس ويقتلونهم. واحتفل الفرس بهذا الحدث فى عيد كبير يسمى «مذبحة المجوس». وهناك شبه بين هذه القصة وقصة إستير، وتثبت النصوص المسمارية أن لها أساسًا تاريخيًا إذ تذكر أن كاوماتا اغتصب العرش بالفعل. إلا أن النصوص المسمارية لا تذكر العيد نفسه. لكن هناك نصوصًا أخرى من فارس تبين أن له صلة ما برأس السنة.

وإذا عدنا الآن إلى عيد الفوريم نجد أن اللون المحلى الواضح فى سفر إستير وتطابقه مع ما نعرف عن بلدة شوشن القديمة والعادات المتبعة فى بلاط خشايارشا (أحشويرش) يبرران لنا الظن بأن العيد فارسى الأصل. ومع ذلك ففيه بعض السمات البابلية: فالاسم مردخاى = مردُك، وإستير = عشتار، ولفظ 'پورو' الأكدى الذى اشتق منه اسم العيد (ما لم يكن «إستير» مشتقًا من لفظ 'ستار' الفارسى القديم ومعناه «نجمة»). من ثم فإننا نرى أن أصل العيد لا ينبغى البحث عنه فى حضارة واحدة دون غيرها؛ إلا أن هذا التصور افتراضى إلى حد كبير.

ويمكن أن نؤكد أن العيد نشأ بين طوائف الشتات فى الشرق، وربما فى شوشن نفسها. ولعله يحيى ذكرى محرقة نجا منها اليهود بصورة بدت فى نظرهم معجزة؛ وربما حدث ذلك فى القرن الرابع قبل الميلاد. ومن الواضح من ناحية أخرى أن العيد احتفظ ببعض سمات عيد رأس سنة أجنبى (النهو والحولانم وهذا رأس

السنة وفكرة التغيير الذى يؤدى إلى التجديد). وبالتالى فربما استن العيد اليهودى على غرار عيد رأس السنة الفارسية. فانتشر العيد من فارس إلى بلاد الرافدين أولاً حيث اتخذ طابعه البابلى واكتسب اسمه (پوريم) من إلقاء القرعة (پورو)؛ وهو ما يوافق الفكرة البابلية التى تقول إن أقدار البشر ترسم فى مطلع كل سنة. وربما كانت محاولة لتفسير التسمية الفارسية لأول شهور السنة الفارسية (فروَردين) بالأكدية. ولم يدخل العيد فلسطين إلا بعد ذلك بمدة طويلة. فابن سيراخ الذى عاش فى سنة ١٩٠ ق. م. تقريبًا لا يذكر مردخاى أو إستير فى ثنائه على أسلاف بنى إسرائيل (سيراخ ٤٤-٥٠). وأول إشارة إلى العيد ترد فى المكابيين الثانى ١٥: ٣٦ تحت مسمى «يوم مردخاى» وموعده الرابع عشر من أدر. وفى نص إستير العبرى يسمى «أيام الفوريم» (فى الإضافة المتضمنة فى إستير ٩: ٢٨، ٣١)، وبهذا المسمى الذى حرّف إلى φρουραι («حراس») دخل مصر من أورشليم فى سنة ١١٤ ق. م. (إستير ١٠: ٣ يونانى).

ثم ورد ذكره عند يوسفوس (Ant. XI, vi, 13) ومنه كان دخوله المؤكد فى التاريخ. وكان عيدًا شعبيًا من أصل غامض، ونستميح القارئ عذرًا أن نختتم بذلك دراستنا للتشريعات الدينية عند بنى إسرائيل.

معجم الألفاظ الواردة بالكتاب

etiological	سَبَبِىّ، تحليلىّ، تَفسيرىّ
antedating	أحالَ إلى تاريخ سابِق
anthropomorphism	تجسيد، إضفاء صِفات البشَر على غَير البشَر
apodictic laws	أحكام قَطعيَّة
auxiliaries	جُنود أجانِب
bestiality	مُضاجَعة الحيَوان
casuistic laws	فَتاوَى
Code of the Covenant	شَريعة العَهد
consecration	تَقديس، تَكريس
crenellated battlements	عرائس (شُرّافات مُسنَّنة تَعلو الحُصون)
Decalogue	الوَصايا العَشر
dynastic principle	مَبدأ تَوارُث العَرش
equinoxes	الاعتِدالان (الرَّبيع والخَريف)
fief	إقطاعة
flogging	الجَلد
glacis	أحدور، مُنحدَر خَفيف
holiness	قُدسيَّة
impale	خَوزَق، قَتَلَ على الخازوق
lese majesty	العَيب فى الذّات الملَكيَّة

levirate	زَواج المَرء بأرمَلة أخيه (تَشريعٌ يَهودىّ)
lot	القُرعة
majordomo	وَكيل الخَرج
métayage	المُزارعة (شَراكة المالِك والمزارِع فى المَحصول)
ossuary	مَعظَمة (مُستودَع حِفظ رُفات المَوتَى)
penance	التكفير عن الآثام
pillory	المَشهَرة (أداة توضَع فيها يَدا المُذنِب ورأسه لتعذيبه)
postdate	أحالَ إلى تاريخ لاحِق
primogeniture	البُكورة
procurators	وُلاة المال فى الأقاليم الخاضِعة لإمبراطوريَّة الروم
profanation	تَدنيس
resurrection	قيامة
rondache	تِرس، دِرع مُستَدير
solstices	الانقلابان (الصَّيف والشِّتاء)
steward	قَهرَمان، كَبير الخَدَم فى القَصر المَلَكىّ
stocks	المَقطَرة (أداة خَشَبيةٌ توضَع فيها رِجلا المُذنِب لتعذيبه)
tetra drachma	الدراخمة الرُّباعيَّة (عُملة يونانيَّة قيمتها أربع دراخمات)
ultimo geniture	إيثار الابن الأصغَر
Vulgate (the ~)	تَرجمة الكِتاب المُقدَّس اللاتينيَّة

المحتوى

المجلد الثانى

الباب الرابع: المؤسسات الدينية

عن المؤلف

رولان جيران دى ڤو (١٩٠٣-١٩٧١) كان من قساوسة الدومينيكان الفرنسيين؛ قاد الفريق الكاثوليكى الذى أخذ على عاتقه درس لفائف البحر الميت. وتولى إدارة École Biblique 'مدرسة الكتاب المقدس' وهى لاهوتية كاثوليكية فرنسية بالقدس المحتلة، وأسندت إليه مهمة الإشراف على البحوث الجارية على اللفائف. وقام فريقه بالحفر فى موقع خربة قمران القديم (١٩٥١-١٩٥٦) وعدد من الكهوف القريبة من قمران بشمال غرب البحر الميت. وقاد الحفائر إبراهيم الأصولى أمين متحف الآثار الفلسطينية أو ما أصبح يعرف بمتحف روكفلر بالقدس الشرقية.

عن المترجم

د. عبدالوهاب علوب أستاذ مساعد اللغة الفارسية وآدابها بكلية الآداب بجامعة القاهرة، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميشيجن (آن آربر) وله العديد من المؤلفات فى تخصصه وعدد وافر من الترجمات عن الإنجليزية والفارسية والطاجيكية. ومن أبرز مؤلفاته 'المسرح الإيرانى' ومعجم 'الواعد' (فارسى عربى) ومعجم 'الفارس' (عربى فارسى)؛ ومن ترجماته عن الإنجليزية 'نهاية العالم' و 'إنجيل أمريكا' و 'ديانة الساميين' و 'العمارة الإسلامية فى مصر' و 'الحداثة وما بعد الحداثة' و 'الإسلام فى البلقان' و 'ثقافة العولمة' و 'فعل القراءة' و 'السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية' و 'قصة الثورة الإيرانية' و 'أسفار العهد القديم فى التاريخ' و 'مصادر دراسة التاريخ الإسلامى' و 'الموجة الثالثة: التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين' و 'القوى العظمى: التغيرات الاقتصادية والصراع العسكرى من ١٥٠٠ الى ٢٠٠٠' و 'نون والقلم' و 'تاريخ المغول'؛ وعن الفارسية 'أسمار الببغاء' و 'تاريخ الجزيرة العربية والإسلام' و 'حكايات إيرانية'؛ وعن الطاجيكية 'الطاجيك فى مرآة التاريخ' وغير ذلك.

هذا الكتاب

الكتاب يعتبره العديد من الباحثين من الكلاسيكيات الحديثة نظرًا
ده فى مجاله؛ فهو يقدم تصورًا كاملاً ودقيقًا لحياة بني إسرائيل الدينية
جتماعية من خلال العهد القديم نفسه وكذلك من خلال الشواهد
رية والمعلومات التى تم تجميعها من الدراسات التاريخية لجيران بنى
إائيل وعلى رأسهم مصر. ويقدم المؤلف دراسة موسعة لطبيعة الحياة
وية لبنى إسرائيل القدماء ويتتبع تطور أهم مؤسساتهم الاجتماعية
جتماعية المدنية والعسكرية والدينية، ويتقصى أصول عاداتهم
رائعهم وأعرافهم. لذا عُد الكتاب واحدًا من أهم الدراسات التى ظهرت
لعصور الحديثة عن العهد القديم. وكان دافعنا من وراء ترجمة هذا
تاب خدمة الثقافة المصرية من خلال الإسهام فى التعريف بالماضى
تماعى والتاريخى لهذا الكيان العشوائى الزائل حتمًا والذى يُعرف حاليًا
م «إسرائيل». كما قصدنا من هذا الكتاب أن يكون مكملاً لعملين
ين سبق أن ترجمنا وهما 'ديانة الساميين' لروبرتسون سميث، و 'أسفار
هد القديم فى التاريخ' لتوماس تومسن، وتولى نشرهما «المجلس الأعلى
افة» من خلال «المشروع القومى للترجمة».

رقم الإيداع ١٧٦٦٢/ ٢٠١٠

مطبعة كلية الزراعة جامعة القاهرة